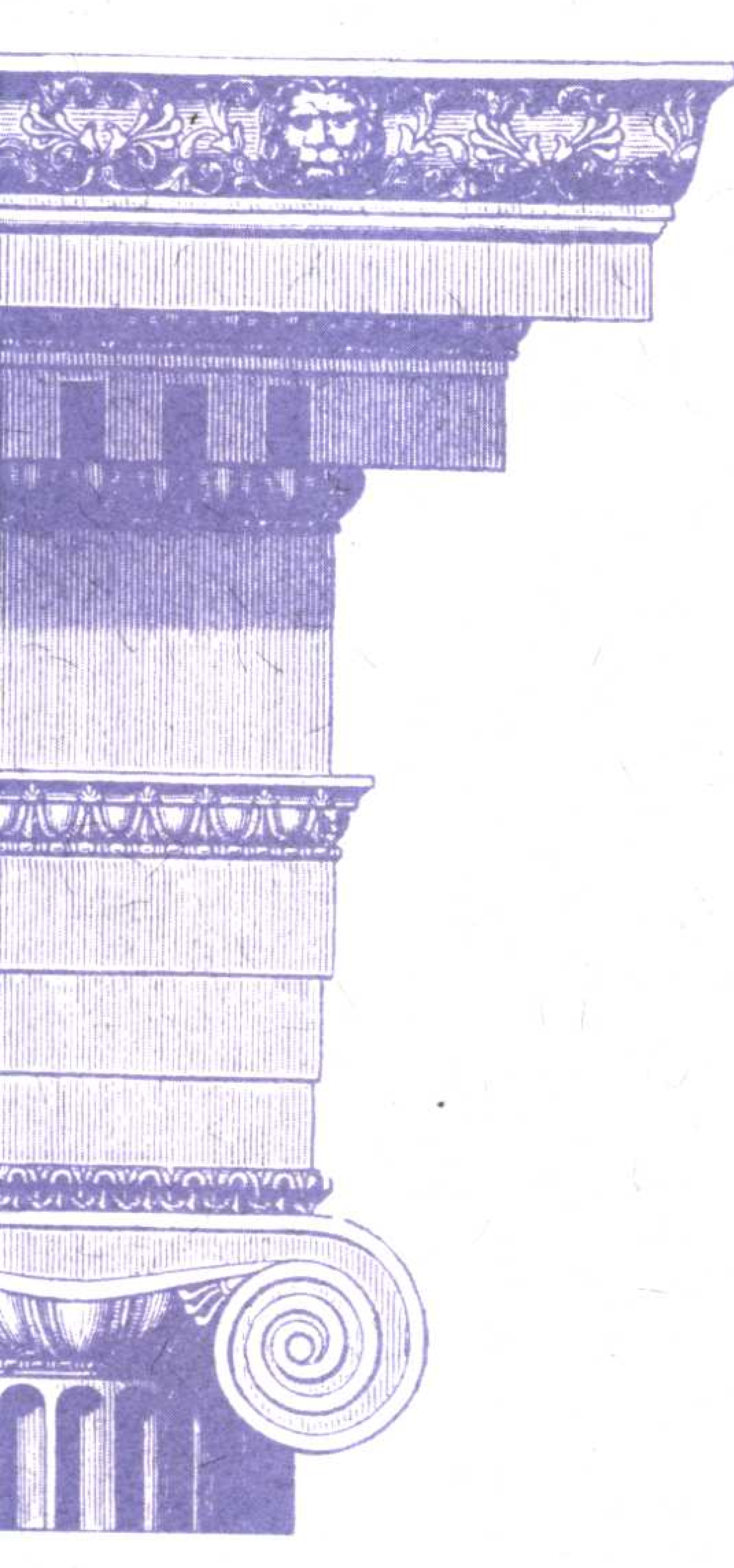
现代西方学术文库

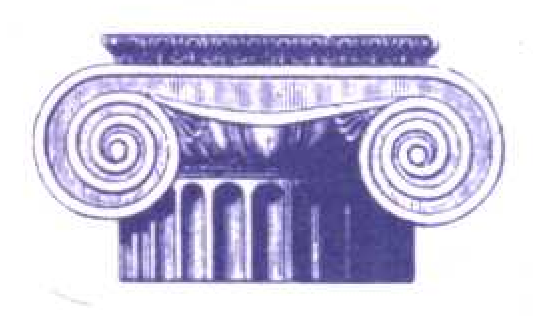
# 诗与宗教

汉斯·昆 瓦尔特·延斯著 李永平译



*Shi yu Zongjiao*

生活·讀書·新知 三联书店



现代西方学术文库

诗与宗教　汉斯·昆 瓦尔特·延斯著

悲剧的诞生　尼采著

体验与诗　狄尔泰著

俄国形式主义文论选　什克洛夫斯基等著

发达资本主义时代的抒情诗人(修订译本)　本雅明著

语言与神话　卡西尔著

词语　萨特著

批评的批评　托多洛夫著

电影与方法：符号学文选　克里斯丁·麦茨等著

影响的焦虑　哈罗德·布鲁姆著

宫廷文化　布姆克著

ISBN 7-108-02343-1




ISBN7-108-02343-1　定价 18.80元



现代西方学术文库

主编 甘阳

副主编 苏国勋 刘小枫

# 诗与宗教

汉斯·昆 瓦尔特·延斯著 李永平译

生活·讀書·新知 三联书店

**图书在版编目(CIP)数据**

诗与宗教／(德) 昆，(德) 延斯著；李永平译.
—北京：生活·读书·新知三联书店，2005.12
(现代西方学术文库)
ISBN 7-108-02343-1

Ⅰ.诗… Ⅱ.①昆…②延…③李… Ⅲ.诗歌-对比研究-神学-德国-现代 Ⅳ.①I516.072②B921

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2005）第 114963 号

**责任编辑** 冯金红
**封扉设计** 罗 洪
**出版发行** 生活·读书·新知 三联书店
(北京市东城区美术馆东街 22 号)
**邮　　编** 100010
**经　　销** 新华书店
**排　　版** 北京京鲁创业图文设计有限公司
**印　　刷** 北京京海印刷厂
**版　　次** 2005 年 12 月北京第 1 版
2005 年 12 月北京第 1 次印刷
**开　　本** 850 毫米×1168 毫米 1/32　印张 11
**字　　数** 261 千字　图字 01-1999-0791
**印　　数** 0,001-7,000 册
**定　　价** 18.80 元

# 现代西方学术文库

## 总　　序

近代中国人之迻译西学典籍,如果自1862年京师同文馆设立算起,已逾一百二十余年。其间规模较大者,解放前有商务印书馆、国立编译馆及中华教育文化基金会等的工作,解放后则先有50年代中拟定的编译出版世界名著十二年规划,至“文革”后而有商务印书馆的“汉译世界学术名著丛书”。所有这些,对于造就中国的现代学术人材、促进中国学术文化乃至中国社会历史的进步,都起了难以估量的作用。

“文化:中国与世界系列丛书”编委会在生活·读书·新知三联书店的支持下,创办“现代西方学术文库”,意在继承前人的工作,扩大文化的积累,使我国学术译著更具规模、更见系统。文库所选,以今已公认的现代名著及影响较广的当世重要著作为主,旨在拓展中国学术思想的资源。

梁启超曾言:“今日之中国欲自强,第一策,当以译书为第一事。”此语今日或仍未过时。但我们深信,随着中国学人对世界学术文化进展的了解日益深入,当代中国学术文化的创造性大发展当不会为期太远了。是所望焉。谨序。

“文化:中国与世界”编委会

1986年6月于北京

# 前　　言

诗与宗教："唉，路易丝，算了吧……这是一个太宽广的领域"，冯塔纳笔下的那位好疑而又和蔼的布里斯特先生说道，但（让布里斯特太太遗憾的是），他还是以他惯有的方式思考了近代以来诗与信仰之间所具有的"持久的含混性"。

天地之间，无不充斥着含混、矛盾、对立统一、互证关系和辩证法（间或也会有地狱出现）。因此，本书的十六篇文章，所要阐明的恰是这样一种对诗歌和宗教均有助益的既充满张力又富于成效的关系，这种关系有时虔诚，有时又具有挑衅性，甚至有时还是令人厌恶的。 这些文章可以视为是在一个尚未敞开的领域的勘察，具有一种鸟瞰式的地形测量特征。其方法就是，借助于一个"引导人物"来论列某些特定的范围和时代，同时又通过对一部作品的描述去评骘这个人物。宏观和微观分析、历史概观和细节说明，粗线条的把握和具体内容的描述，应当是互为补充的。在这方面，一般说来，神学家始终保持着一种来自奥林匹斯的目光，而文学研究者则具有一种同样不乏丰富的仰视目光（偶尔的角色互换不仅是允许

的，而且也是可期望的）。

本书的文章是以讲座为基础的，保留了口头传达的风格，其主旨在于，从17世纪以来的作家关于信仰在启蒙时代的可能性和界限的伟大对话中，揭示出一些恒常的和变化的东西，从这些对话可以看出，他们比职业的神学家和文学研究者显得更极端、更彻底，因此也常常更富于启发性。

在下面的篇幅里，《诗与宗教》将展示：诗人的独白和经典性的证词具有怎样的面貌，以及那些超越了时代，在克尔凯郭尔与莱辛和帕斯卡尔，或者卡夫卡与克尔凯郭尔和陀思妥耶夫斯基之间展开的对话具有怎样的方式。我们的所谓“文章”，准确地说，仅只是“尝试”。它们是从多年的欢洽交谈中产生出来的，并希望引发对诗与宗教的重新思考。同时，它们也恳请作家和神学家敞开视野，相互学习。五百年前，蒂宾根大学的创始人是如何说的？Attempto：大胆尝试吧。

瓦尔特·延斯　汉斯·昆

蒂宾根

1985年3月

布莱斯·帕斯卡尔

# 《思想录》

汉斯·昆

# 现代精神觉醒中的宗教

宗教在现代的情形如何？现代通过宗教发生了什么？我们这些后现代的、已经变得缺乏自信的启蒙运动的继承人如是发问。宗教*是如何落到这种地步的*？她，从前的女王，现在却成了婢女，成了身份低微的无公民权的市民；在科学和社会中乞求宽容和倾听；她初被忽视，继受冷落，终遭唾弃、诅咒和迫害。是的，我们如是发问，在平庸的非宗教和新浪漫主义唤醒的虔诚之间充满疑惑，在非神话化和再神话化之间犹豫不决。也许，在这一自视为人类进步的新时代的历史中，并没有什么东西获得了成功？人们把进步假定为向着最高存在的进步，三百年来，他们用各种语言，尤其在文学作品中，向这一最高存在高声唱着："伟大的上帝，我们赞美你。"

是的，我们的讲座为什么从帕斯卡尔开始，以卡夫卡结束，这不是偶然也不是随意的。从严格意义上讲，它是对现代的一种诊断。就思想史而言，现代开始于 17 世纪的危机，即笛卡儿和帕斯卡尔，终结于第一次世界大战前后的危机，即尼采和卡夫卡。在帕斯卡尔和卡夫卡之间，我们将会从伟大作家的主要作品中，窥见现

代宗教的一个错综复杂、充满矛盾、生动鲜活的历史：由格吕菲乌斯——帕斯卡尔的同时代人开始了在德国三十年战争时期依然深入人心的宗教改革思想，由莱辛开始了在德国无人能替的以辉煌的文学成就为代表的启蒙运动，但18世纪末，启蒙运动愈来愈受到古典文学和浪漫主义的质疑和问难，其中以荷尔德林和诺瓦里斯为代表。真正的现代危机继之而来。在19世纪，它以克尔凯郭尔和陀思妥耶夫斯基为标志，但只有到20世纪这一危机的影响才充分地产生出来。如果说帕斯卡尔的名字代表了现代的觉醒，那么卡夫卡的名字则代表了现代的崩溃。

三百年前——世界从总体上看依然是有条不紊、井然有序的，政府信奉基督教，而法国民众则信奉天主教。每天中午，法国的君王都出席一次庄严的弥撒，每个礼拜日，整个宫廷都去做礼拜仪式……布莱斯·帕斯卡尔（1623—1662）在后来被称为《思想录》的那部随笔、笔记和片断的汇集中写道："人们鄙视宗教，他们仇恨宗教并害怕宗教是真的。"（《思想录》，第187段）从《思想录》可知，帕斯卡尔计划为"基督教的真理"写一篇规模宏大的辩护词。

17世纪中叶，即使在法国，秩序、权威、戒律、等级和教义也仍然受到高度重视。但批判的思想家早已察觉，专制统治者和那些阿谀奉承的主教们却披着国教的堂皇外衣，肆无忌惮地滥用宗教，以至于变成了他们骄奢淫逸的工具。人们对宗教的热忱急剧冷淡，一场文化的、甚至政治的普遍变化正如山雨欲来：它表现为信念、价值和行为方式的根本转变，即今天人们所说的范式创新或范式转换。

"克利奥巴特拉的鼻子：如果它生得短一些，那么整个大地的面貌都会改观。"（第162段）帕斯卡尔说得不错：世界历史的进程经常是由一些细小的事情决定的。它不仅为罕见的"人类命运的转

折”（施特凡·茨威格语）所引导，而且也受制于一种“总体状况”（即范式），绝非是那些偶然的“震撼世界的转变”（歌德语）所能操纵。

基督教历史上首次向新的范式，即一种新的世界、社会、教会和神学的基本模式的突进，便发生在帕斯卡尔时代，这一突进最初并不是来自神学和教会内部，而是来自外部，即来自那个正迅速“尘世化”或“世俗化”并从教会和神学的束缚中解放出来的社会。毋庸置疑，一个复杂而广泛的世俗化和解放的进程，在中世纪盛期已初露端倪，及至肯定尘世的文艺复兴，一直到17世纪方勃然兴起的反禁欲的人本主义，而越发清晰可辨。这是一次*划时代的*突变，一个可与宗教改革相媲美的重要事件。迄至17世纪，欧洲的文化，不管是天主教的还是新教的，基本上为基督教所决定和渗透。但现在，精神生活开始不依赖于教会而发展，并且因为教会的僵化而越来越反对它。这里的关键词是“哥白尼的转向”，即“科学和哲学的革命”。中世纪的思想统一性开始瓦解：人作为个体占据了中心地位，与此同时，人的视野也无限地扩大和多样化：在地理学上是新大陆的发现，在物理学上是望远镜和显微镜的发明。这一切将会带来什么呢？是人类的伟大，抑或人类的不幸？

帕斯卡尔——与笛卡儿一道——以其卓异的才华代表了法兰西伟大世纪的现代精神。的确，无论在他本人身上，还是在他的作品中，所体现出来的正是那些在后来时代日益决定和塑造着世界并使之陷入危机的力量：科学、技术和工业。

科学是现代兴起的首要力量。16岁时，帕斯卡尔已经是一位出类拔萃的数学家。他是概率论的创始人之一，并为微积分学奠定了重要的基础，他用自己发明的气压计证明真空的存在，推翻了“自然畏惧真空”的古老神话，此外，他还提出了液体平衡理论。在实

验方面，帕斯卡尔远远胜过他的同时代人笛卡儿，他用实例向其时代表明了以数学和实验为基础的归纳科学所具有的力量。是的，知识就是力量，按照英国政治家和哲学家弗兰西斯·培根（卒于1626年，为帕斯卡尔的前一代人）的幻想（《新阿特兰提斯》），现代科学能够使人类的所有需要都得到和谐的满足，如：一个有益的依赖于科学技术专家的政治和一个普遍的和平。

现代兴起的另一力量就是*技术*。帕斯卡尔19岁时发明了法国的第一台计算器（席克哈特教授的蒂宾根计算器是1623年！）；随着水压泵的发明，帕斯卡尔从液体平衡理论转向了实际应用。作为原始计算器的工程师和设计者，显然他不会不预感到，转化为技术的经验科学将从根本上改变世界——自然以及人类。

*工业*，作为科学和技术的产物，是现代的第三大力量。它从帕斯卡尔身上得到了体现：帕斯卡尔设计制造计算器，并不是出于自我消遣的兴趣，而是为了帮助公务繁忙的父亲，时正为黎塞留效力，担任税务法院院长。这台计算器，经过五十多次的改进终于完成之后，帕斯卡尔随即申请了专利，他印刷出产品说明书，计划投入批量生产，只是因为缺少技术工人和资金，这一计划才搁浅下来。在晚年孤独的岁月中，帕斯卡尔还设计了横贯整个巴黎的公共马车交通图，并创建了一个公共马车公司（这也许是欧洲大陆的第一个股份公司）。就公司运作而言，这位“巴黎阿基米德”的名声远高于其计算器之上。这意味着：自帕斯卡尔始，现代组织者和现代企业家的雏形已经出现了，而在著名的财政大臣柯尔倍尔主张重商主义经济的时期，法国的工场手工业比以往更需要这样一些人。他们的特征是“industrie”，即“富有创造能力的勤奋”（不久这个词在德语中也成了一个重要的外来词）。这种“勤奋”构成了18世纪以英法为标志的“工业革命”的思想和社会史的前提条件：从

农业社会向工业社会的过渡，是农业和城市出现以来最伟大的经济和社会变革，它使现代最终成为工业时代。

然而，什么是推动这一思想和社会历史运动的巨大力量呢？对于中世纪罗马天主教的教义，教会和教皇是关键词，对于宗教改革，“圣言”是关键词。那么，对于新时代即现代，关键词又是什么呢？这就是“理性”（Ratio、Raison、Vernunft）！确实，前所未有的现代运动正是建立在对人类理性的巨大信任之上的。如伽利略以不同于路德的方式所表明的，根本就不存在一个教会的或教皇的“理性”（Raison）。“推理”（Raisonnement）是人类的最高级活动；当时“räsonieren”（推论）还根本不是一个贬义词。“理性”（Raison）及其尺度、克制、平衡、比例，将会使人获得合乎人性的才智和教养。

众所周知，在意大利文艺复兴和人文主义运动中，人们对生活和世界就已经采取了一种新的态度，开始思考人的尊严，以使人从中世纪的秩序中摆脱出来；特别是艺术，现在已不再束缚于那个完全以超验为指向的中世纪的秩序结构，而是转向了自身目的：审美具有自己的价值，它清晰地表现在纯粹世俗的艺术理论、艺术史和艺术收藏中。但这一切都是伴着向后凝视的炯炯目光，从一种思古之情怀中生发出来的：它的咒语就是复活（Wieder-geburt）。

但在17世纪，欧洲知识精英开始有了自我意识，不再依赖权威，目光朝向未来，他们的思想显示出一种为现代所独具的*渐进性*（Progressivität），不是引经据典，或步武古人（文艺复兴），或斤斤于《圣经》（宗教改革），而是诉求于人的自足理性。在伏尔泰看来，正是这一理性原则——作为人类思想的绝对尺度和人类进步的动力——使路易十四时代超过了欧洲历史上的其他三个伟大的文化时代，即伯里

克利的雅典时代、奥古斯都的罗马时代、美第奇的佛罗伦萨时代。事实上，只是到了现在，人们才真正是从中心，而不是从边缘上诉诸自律的理性，只有依靠理性，人才能补偿其在宇宙中失去的中心地位。帕斯卡尔认为，人的软弱与强大即立于这一失去与获得的经验之中："人只不过是一根芦苇，但他是一根能思想的芦苇。"（第347段）

显然，神学、基督教信仰始终是依赖权威（圣经、教父）的。但在物理学中却充满了*合乎理性的论证*精神。通过笛卡儿，数学被提升为时代精神。帕斯卡尔也曾如痴如醉地，当然是以一种严格的客观性研究过数学和物理学问题，在他看来，物理学的真理建立在观念和事实的明证性上。它通过两种方式发现真理：一是数学推理，二是实验。在这方面，帕斯卡尔比笛卡儿更多地倾向于实验和经验的方法。例如，他对真空的证明就是现代数学和经验的自然研究所获得的一个惊世骇俗的胜利，它推翻了传统的亚里士多德—托马斯物理学和形而上学的基本教条（"自然畏惧真空"），而伽利略和笛卡儿也是以此为前提的。帕斯卡尔和笛卡儿一样，绝非是一个独断论者，他们都要求：人应当学会越来越完善地运用自己的理性，从而能够在科学的启蒙中从不同方面，毫无偏见地、系统地审视和探究自然及其规律，而且首先是探究自我本身以及各种社会关系。

当然，帕斯卡尔并没有像笛卡儿那样，倾向于构筑一个无所不包的体系，在他那里，似乎显现出现代历史上某些不同的路数。帕斯卡尔的思想，从一开始就表达了对完满人性和真正启蒙的追求，因此他*拒绝理性主义将理性绝对化*。因为按照帕斯卡尔的看法，不仅有推理的理性，而且也有直观的认识！不仅有缓慢的分析、综合的知性构思，而且也有简单的、迅捷的感觉！主感情的人需要推理，而主理性的人也需要"感情"（sentiment）！

通过科学、技术和工业而加速理性化的现代，是否首先缺少的

是帕斯卡尔所说的“心灵”（das Herz）呢？“我们认识真理，不仅仅是由于理性，而且还由于心灵。”（第282段）何谓心灵？是多愁善感吗？非也。心灵不是指与理性—逻辑的东西相对立的非理性—感情的东西，而是指以身体器官为象征的人的精神中心，也就是说：它是人最内在的活动中心，是人与他者动态性人格关系的出发点，是人整体领悟的精确器官。心灵虽指人的精神，但并非是在单纯的理论思维和推理的意义上，心灵之为心灵，正在于它是自发的、直观的，它是一种存在性的认知，一种整体性的评价，甚而言之，它在最广泛的意义上是爱的（或恨的）精神。至此，还有谁不能理解帕斯卡尔这句最著名而又不易翻译的话：“心灵有其（理性）根据，那是理性所根本不认识的；我们可以从千百种事情知道这一点。”（第277段）是的，有一种心灵的逻辑，而心灵有它自己的理性！

今天，在向后现代过渡中，人们——来自于形形色色的环境保护运动——带着日益增强的问题意识，读到帕斯卡尔关于“灵敏感觉”（Feingefühl）与“数学精神”互为补充的论述；我们惊异地发现，我们竟排斥、忽视和撕裂了多么多的东西；查·珀·斯诺就曾谈到“两种文化”。在帕斯卡尔看来，所有的“几何学家”、数学家、物理学家和工程师都应当是感觉灵敏的，对于关联、气氛、整体的运动应当有敏锐的感受；反过来，所有感觉灵敏的人也应当是“几何学家”。感觉灵敏的人只习惯于出自本能的判断，如果要他们与理性、与精确科学的定义和原则打交道，那只会使他们窒息得喘不过气来。但精确的科学家却不必因为要用几何学的方式处理灵敏感觉的问题，而觉得大丢面子。由此，我们也就明白，为什么帕斯卡尔计划在他的巨著中要专写一章来批判“数学精神”的最重要的代表人物，例如他在一则笔记中暗示：“要写文章反对那些对科学

穿凿过分的人：笛卡儿！”（第76段）

帕斯卡尔不是一个理性主义者，同样也不是一个非理性主义者，不是一个独断论者，同样也不是一个怀疑论者或神秘的无神论者。如果从完全不同的方面来强调，他和笛卡儿一样，所探究的也是真理，即客*观的和内在的确定性*——当然是在天主教的精神生活范围之内。针对今天仍普遍流行的偏见，美国科学史学者本雅明·尼尔森新近在其《现代的起源》（1977）一书中，通过对最新文献资料的分析证实：哥白尼、伽利略、笛卡儿、帕斯卡尔，以及其他许多现代科学和哲学革命发轫期的卓越革新者，都是从天主教文化获得其精神教养的。……这些先驱者的意图并不是要破坏缺乏教育人的宗教情感，他们也不是神秘的无神论者或怀疑论者。相反，他们所反对和敌视的，是由他们自己老师支持的、弥漫于宗教统治集团（当中包括红衣主教贝拉明和教皇乌尔班八世这些伽利略的主要反对者）的种种观点。

在所有现代范式的“第一流革新者”中间，毫无疑问，帕斯卡尔是最敏锐地洞察了人性症结的人，对于人*的基本心理矛盾*的分析，在他之前几乎还没有人达到如此犀利的目光。帕斯卡尔深入到一切可能的处境、习惯和偶然性之中，淋漓无情地描写人性的分裂，其心理揭示实开克尔凯郭尔、陀思妥耶夫斯基、尼采、弗洛伊德和卡夫卡之先声。他是一位无与伦比的辩证法思想家。

帕斯卡尔最先察觉到，哥白尼、开普勒和伽利略的宇宙论发现对于人的存在意义，即：人在无边无际的、深不可测的宇宙中的失落感，而从这个宇宙中不再听到造物主的声音。他写道：“这些无限空间的永恒沉默使我恐惧。”（第206段）那么，面对这种空间的无限性，人是什么？在宇宙面前，人就是一个虚无！或者反过来：

面对微观宇宙，即微小的无限性，人是什么？在虚无面前，人就是一个宇宙！这正是比例失调和根本的不和谐状况，当然也是人在世界中的贫困和伟大："对于无限而言就是虚无，对于虚无而言就是宇宙，人是虚无和宇宙之间的一个中项。他距离理解这两个极端都是无穷之远，事物的归宿以及它们的起源对他来说，都是无可逾越地隐藏在一个无从渗透的神秘里面。"（第72段）然而，人意识到他自己的这一难以逾越而又险象环生的中间地位，恰是他的尊严之所在："纵使宇宙毁灭了他，人却仍然要比置他于死命的东西高贵得多，因为他知道自己要死亡，以及宇宙对他所具有的优势，而宇宙对此却是一无所知。"（第347段）

然而，帕斯卡尔不只是在宇宙论上，而且也从心理学上对人的内在矛盾进行了细致入微的剖析，他是早期伟大的"自我发现者"之一（里查德·弗利登塔尔语）。他以不同的方式，从不同的角度，描写了人类日常生存的双重性。在社会的公务活动、爱情的奇遇和冒险、打猎和舞蹈、游戏和体育运动的后面隐藏的是什么？在各种各样的面具下面，人们所发现、所看到的是什么？无处不在的不就是人对孤独的恐惧吗？而失落感、眩晕、虚无不正是由此生发出来的吗？帕斯卡尔写道："从他灵魂的深处马上就会出现无聊、阴沉、悲哀、忧伤、烦恼、绝望。"（第131段）

我们也许可以一个片断接一个片断地解释下去，以便发现帕斯卡尔从各个层面上对人类处境所作的描述。但这里，我只想突出强调一则片断，它与我们的处境尤为相近，且几乎丝毫不差地表达了当今悲观失望的一代人的情绪："我不知道是谁把我安置到世界上来的，也不知道世界是什么，我自己又是什么？我对一切事物都处于一种可怕的愚昧无知之中。我不知道我的身体是什么，我的感官是什么，我的灵魂是什么，以及甚至于我自己的那一部分是什

么——那一部分在思想着我所说的话，它对一切、也对它自身进行思考，而它对自身之不了解一点也不亚于对其他事物。我看到整个宇宙的可怖的空间包围了我，我发现自己被附着在那个广漠无垠的领域的一角，而我又不知道我何以被安置在这个地点而不是在另一点，也不知道何以使我得以生存的这一小点时间要把我固定在这一点上，而不是在先我而往的全部永恒与继我而来的全部永恒中的另一点上。我看见的只是各个方面的无限，它把我包围得像个原子，又像个仅仅昙花一现就一去不返的影子。”（第194段）最后帕斯卡尔预示了走向死亡的存在：“我所知道的一切，就是我不得不很快死亡，然而我最无知的又恰是这种我无法避免的死亡本身。——正像我不知道我从何而来，我同样也不知道我往何处去；我仅仅知道在离开这个世界时，我就要永远地或则是归于乌有，或则是落到一位愤怒的上帝的手里，而并不知道这两种状况哪一种应该是我永恒的应分。这就是我的情形，它充满了脆弱和不确定。”（同上）

对帕斯卡尔来说，什么是至关紧要的东西呢？与笛卡儿不同，帕斯卡尔所关切的不仅仅是人类知识的不确定性，而且也是*人类生存的极端的不确定性*。关于这一不确定性，克尔凯郭尔、陀思妥耶夫斯基、卡夫卡、海德格尔、雅斯贝尔斯和萨特后来进行了更为详尽而深入的分析，但即使在他们那里也不曾读到像帕斯卡尔所说的这样一句如此震撼人心的话：“人是怎样的虚幻啊！是怎样的奇特、怎样的怪异、怎样的混乱、怎样的一个矛盾主体、怎样的奇观啊！既是一切事物的审判官，又是地上的蠢材；既是真理的贮藏所，又是不确定与错误的渊薮；是宇宙的光荣而兼垃圾。”（第434段）

那么，哲学还有何作为呢？哲学在此不是根本终结了吗？实际上，在帕斯卡尔那里，正是从这一点上实现了一个完全*出人意料的*

*转折*："高傲的人们啊，就请你们认识你们自己对于自己是怎样矛盾的一种悖论吧。"（同上）从接着对人发出的一个强烈的呼吁中可以看出，矛盾的解决根本不能期望于人，人被指向了另一个超越自己的存在："让自己谦卑吧；愚蠢的天性啊，让自己沉默吧；要懂得人是无限地超出于自己的，从你的主人那儿去理解你自己所茫然无知的你那真实情况吧。谛听上帝吧！"（同上）

这无疑是一种飞跃。然而，对帕斯卡尔来说，所谓飞跃，并不是一种思想的飞跃，而是*信仰的冒险*——一种绝非非理性的冒险。与笛卡儿不同的是，这位洞察了人类理性矛盾的人，不可能把他的确定性建立在"我思故我在"之上，相反，则是坚定地将其建立在"我信仰故我在"之上。对帕斯卡尔发生决定性影响的，与其说是建立在数学基础上的普遍科学的幻觉（这是笛卡儿于十一月的某个夜晚在多瑙河畔的乌尔姆所产生的幻觉），不如说是一种宗教的临界体验，一种"皈依"，一种与摩西面对燃烧的荆棘丛时所产生的相似的"幻觉"。众所周知，帕斯卡尔死后，一位仆人偶然发现了一页始终缝在他上衣里的《追思》，这一追思同样也发生在十一月的某个夜晚，而且酝酿已久。《追思》的开头是大写的"火"字，叙述的是对确定性、感受力和巨大的欢乐的体验，以及一种克服了所有孤独的和平宁静的状态。这一切体验和经验的获得，在帕斯卡尔看来，不是在抽象的"哲学家和学者的上帝"那里，而是在活生生的"亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝，在耶稣基督的上帝"那里。这并不是一种统一性经验意义上的"神秘的"经验，它是以色列祖先和先知精神中对上帝的一种浸入骨髓的经验。

这就是帕斯卡尔所找到的确定性的终极根据，它不再受到怀疑，所有的确定性都可以建立在这个终极根据之上：它不是具有思维的人的自我意识，不是一个概念或某种关于上帝的观念，而是真

实的*活生生的《圣经》中的上帝*，这个上帝虽然永远显身，但外表上却不在场：他是只对信仰者才显现的隐蔽的上帝。原初的确定性根本不是来自思想，而是来自信仰。对于帕斯卡尔来说，这一信仰就是："是心灵，而不是理性可以感受到上帝。"（第278段）在此决不是要对理性加以贬低或压制："最符合理性的，莫过于这种对理性的否认。"（第272段）这是为什么呢？因为"理性的最后一步，就是要承认有无限的事物是超乎理性之外的。"（第267段）一言以蔽之，它需要二者："顺从和运用理性：真正的基督教就在于此。"（第269段）

对笛卡儿在其哲学中全然漠视真正的基督教和真正的基督教上帝，帕斯卡尔认为是不能原谅的："我不能原谅笛卡儿：他在其全部的哲学中都想撇开上帝。"（第77段）在帕斯卡尔看来，一种三重的辩证真理是清楚而昭然的："认识上帝而不是认识自己的可悲，便形成骄傲。认识自己的可悲而不认识上帝，便形成绝望。认识耶稣基督则形成中道，因为我们在其中会发现既有上帝又有我们的可悲。"（第527段）帕斯卡尔的其他片断都是以这一中道，即原罪和救赎辩证法为旨归的，而这些片断则构成其辩护词的各个部分：如关于旧约（法则、预言、隐蔽的上帝），关于基督耶稣（预言的实现、奇迹、拯救和恩宠、道德和救赎之路），关于教会（创建、连续性和确实性），关于上帝之爱的奥秘等等……人们把《思想录》称之为"现代人与信仰的第一次对话"是不无道理的。在这一对话中，基督教在后几个世纪不得不面临的窘境已显露出来。

1654年11月23日（这一年，即路易十四的加冕年，帕斯卡尔向巴黎科学院呈交了关于三角形和概率计算的论文），大约从晚上十点半到午夜零点三十分，帕斯卡尔在极度狂喜和极度清醒的状态

下，所获得的一种新的内心确定性经验，对他来说，既是危机的顶点，也是危机的解决。每当内心充满不安和情绪烦躁时，或者每当身体有病和对巴黎上流社会的喧哗生活感到厌倦时，与他最喜爱的妹妹雅克琳娜的无数次交谈，总会让帕斯卡尔感到宽慰和纾解。雅克琳娜曾违背他的意愿加入了冉森教派的波尔—罗亚尔修道院。这个修道院后来逐渐成了与凡尔赛在精神上对立的教会中心。

这个奥古斯丁的*冉森教派*现在成了帕斯卡尔的命运：冉森教派是一个受奥古斯丁精神影响的严格的神学—道德改革运动，由比利时大主教科内利乌斯·冉森和他的法国朋友圣西朗共同创立，后者是波尔—罗亚尔修道院的精神倡导者。在《追思》的结尾，帕斯卡尔完全以冉森教信徒的口气写道："彻底地服从耶稣基督和我的教会领袖。"这表明，除了理性和信仰的对立外，现在又增加了自由和圣宠的对立。晚年，帕斯卡尔参与冉森教派信徒与耶稣会会士的"圣宠争论"，成为一名最重要的斗士。

*冉森教派信徒*追随奥古斯丁，面对人的不可遏制的贪婪，他们强调了上帝不可抗拒的圣宠，并捍卫早期教会严格的道德和惩戒理想。*而耶稣会会士*则站在现代的立场上，主张上帝圣宠之下的人的自由和主动性，主张一种自由的道德（或然论）和圣事戒律（忏悔）。

关于圣宠的争论一时愈演愈烈，甚至波及到了沙龙和戏剧界（高乃依和拉辛对冉森教派各持反对和赞同的态度）。一些修女和那些不想成为牧师或僧侣的隐修士（他们自称为"圣奥古斯丁之友"，曾开办各种各样的小学）始终不渝地参与这一争论，站在他们一边的有许许多多权高望重的同情者。因为他们的主张，对于大都市伤风败俗的社会生活，是一种尖锐的警醒，对于专制主义制度，是一种严厉的质疑和挑战。

在罗马的裁决（1653 年）之后，索邦神学院也终于在 1656

年，即帕斯卡尔幻象发生后的一年，颁布了一项裁决，只是在这时，帕斯卡尔才参与了关于圣宠的争论，而且是全身心地投入其中。几乎一夜之间，帕斯卡尔就成了法国第一个伟大的新闻记者——在这方面可称为现代的开拓者之一。他的匿名小册子《致外省人书信》，嬉笑怒骂，笔锋犀利，文字洗练，风格隽永，发表后引起轰动，风行一时，致使耶稣会和迄今为止的道德说教声名狼藉，并且为 18 世纪取消耶稣会提供了精神基础。翌年，《致外省人书信》被罗马教廷列入禁书目录，后又在巴黎遭到枢密院的判决，并被公开撕毁和焚烧。

帕斯卡尔与罗马教廷没有丝毫的妥协，他谴责波尔—罗亚尔修道院外交手腕的虚伪。在与朋友唇枪舌剑的辩论中，帕斯卡尔甚至昏厥过去。现在他的生命只剩下几个月的时间。在良知的两难选择中，即一边是教皇和教会，一边是个人的信仰，帕斯卡尔锋芒毕露的思想找不到任何出路。这里已不再是信仰与理性之争，而是信仰与信仰之争！

从一张流传下来的记事卡片上，我们知道，对把他的小册子列为禁书，帕斯卡尔曾向上级法院提出上诉："如果我的书信在罗马受到谴责，那么，我在书信中所谴责的东西恰恰也在天庭受到谴责！耶稣先生，我向你的法庭上诉！"由于病魔的侵袭（其病症医学研究直到今天也没有做出明确的诊断），再加上严厉的忏悔修炼，帕斯卡尔的身体变得虚弱不堪，在生命垂危之时，他最终接受了临终前的圣餐仪式，由他的牧师为其施餐。这位牧师后来也为反冉森教派的巴黎大主教主持过临终圣餐仪式。帕斯卡尔死于 1662 年 8 月 9 日，即波尔—罗亚尔修道院在波尔—罗亚尔裁决书上签字的九个月之后，享年仅 39 岁。直到弥留之际，他都义无反顾地坚信，自己是一个忠实的天主教徒。"但愿上帝永远不离弃我"是他

说的最后一句话。

无论人们什么时候研究帕斯卡尔的人格、著作和生活，谁会否认他所受到的震颤呢？对他的著作可补充些什么呢？当哲学—神学的问题成为命运性的问题，并使人生道路变成艰难痛苦的历程时，是否就可以进行一种人格评价呢？显然：重要的并不是他的人格。需要探讨的问题是，帕斯卡尔在宗教与现代性这一关联中所处的地位。这一问题可归结为：*帕斯卡尔的宗教*，就其如此敏锐地面对新时代的挑战而言，*为什么没有成为现代的宗教*？帕斯卡尔生前就受到争议，而今天，对其信仰的前提和结果的诸多质疑，也重新引起关注。这些质疑，归纳起来主要围绕三个方面：人类学的厌世主义、道德的严格主义、非政治的隐遁主义。

1. 一种以人类学的*厌世主义*（它源于晚年奥古斯丁的精神）为基础的宗教理解，是永远不会具有承载力的；它根本不可能取代自托马斯、人文主义和文艺复兴以来，并且在经院哲学的神学中业已传播的，尤其为耶稣会会士和神学家所肯定的对人性的尊重。按照这种宗教理解，每一个人的拯救或不幸都是由神秘的上帝意旨预先决定的，与他自身的行为无关，人由于原罪而在本性上是堕落的，他的意志不可避免地为恶的欲望所控制，而这一欲望只有通过上帝的不可抗拒的圣宠才被克服，那么，它如何能与理性协调一致呢？

2. 对于现代之未来，一种以*道德严格主义*为基础的宗教实践是不合适的。这种宗教实践要求人严格地克己和谦卑，实行自我折磨的苦行和一种仇视感官的唯灵主义，它拒绝音乐和喜剧（不是悲剧！），甚至以一种厌弃人生的态度怀疑一切娱乐；在宗教的戒律中，它强调忏悔和受圣餐。对上帝的谦卑，难道不是对他人的效劳，而是自我毁灭？为了去爱上帝，难道必须憎恨自己？通往上帝

之路，难道不是朝向你，而是毁灭自我？博爱（依据自爱的尺度！）难道不是实现上帝之爱？事实上，这样一种以人性为代价的外在的“苦行”（克己的“修炼”、禁欲、自我否定），在《新约》中是没有任何根据的，它在近代引起不少具有人道主义思想的人对上帝信仰和基督教的愤怒。

3. 在现代的形成过程中，一种局限于私人领域的，很少参与社会和政治活动的宗教，必然是无效的。是否有一种以*非政治的隐遁主义*为基础的宗教呢？这里我们不妨再一次把目光投向法国 17 世纪，这个世纪不仅是法国哲学、科学和文学的黄金时代，而且也是君主专制、农民贫困、反叛频仍和血腥镇压的时代。

毫无疑问，尽管帕斯卡尔在许多方面都是高度敏锐的，然而他并没有察觉到在 17 世纪——即在政治和国家的世俗化过程中——已经显露出来的第四种现代伟力，即民主的兴起！究其原因，正是在于那种唯灵主义—内在化的宗教虔诚。

这是年代排列错误的追问吗？绝对不是。正是由于“早期启蒙运动”的天赋人权学说开启先河，才有了 18 世纪启蒙运动的民主自由理念的勃兴。在帕斯卡尔时代，在英国和法国，受斯多噶派和西班牙巴洛克经院哲学的影响，天赋人权学家把国家体制、经济制度、道德和宗教看作是建立在“自然”之上和人的“理性”之中的，并将理性提升为批判一切历史状况和弊病的准则。现在，*天赋的*、即使是为统治者所具有的*权利*被归之于人，这些权利不再像在中世纪和西班牙的经院哲学里那样，系于造物主的统治意志，而是被看作根基于人自己的理性识见。*胡果·格劳秀斯*（1583—1645），这位荷兰的新教流亡者在巴黎生活多年，和帕斯卡尔一样，他也写了一篇同一标题的基督教辩护词（标题为拉丁文《De veritat religionis christianae》）。与帕斯卡尔不同，他遵循鹿特丹的

伊拉斯谟的路线，代表了一种非教义的、语法—历史的解经学，同时使天赋人权自主化，并依据西班牙巴洛克经院哲学家弗朗西斯科·苏阿雷茨的思想，推动了现代国际法的发展（《De iure belli ac pacis》，1625年被罗马列为禁书）。

而布莱斯·帕斯卡尔本人呢？黎塞留、马扎然以及路易十四实行的是一种超越于道德、教派和宗教之上的政治，在他们的专制统治下，任何对王公贵族的专制主义、对搜刮民脂民膏（凡尔赛后来的宫廷侍从达四千人之多）和连续不断的战争（宗教战争、征税战争、农民战争、内阁战争）的批评，实际上都是不可能的。任何对某一人的“高贵”和多数人的“卑贱”的批评，都立刻通过检查机关、密探系统和突然的逮捕而被禁止。从《思想录》的不同段落可以清楚看到，帕斯卡尔——同许多冉森教徒一样，他也是一个世家子弟——是思考多于言说。他写道：国王的权力建立在理性之上，但更多的是建立在人民的愚昧之上。此外，他对权利和法律只是表达了一般性的看法，而且认为，告诉人民法律的不公正是危险的。

帕斯卡尔了解人民的艰难困苦（人民后来对太阳王的死报以诅咒，并用石块掷向他的棺椁）。尤其是晚年，他在巴黎每天都倾其囊中所有帮助穷人和饥民。他把公共马车公司的收入捐赠给养老院；将一个贫穷家庭（包括一个患天花的孩子）接到他的家里；他卖掉了马匹、豪华马车、织花壁毯、银器、家具；他希望死在患不治之症的病人居住的医院里。确实，与其之后的卢梭不同，帕斯卡尔实践了他之所说。尽管我们对他的人格深表敬重，但基督教的博爱、虔诚的话语、施舍和个人的慈善能够永远代替政治的参与吗？帕斯卡尔认为，尽管君主政体，世界上最伟大和最重要的事业以人民的软弱，即愚昧为基础，但它仍然是十分安全的，因为没有什么比人民的永久软弱更安全的了。

在这一点上，帕斯卡尔的认识应该是错误的。当“理性之光”开始着手其启蒙的活动时，当人们看清宗教为了统治者的利益而被完全滥用时，当（从加洛林王族以来在西方普遍存在的）王公贵族的神恩被归之于自然事件（即有期限的国民协议）时，专制主义的丧钟也就敲响了：国王被送上断头台，贵族被大批处决，许多神职人员被绞死、放逐或监禁，基督教的上帝为“理性”这一无神论的女神所取代。

现代达到了它的顶点，并开始占领整个19世纪；哲学和科学的革命与*政治的革命*遥相呼应，并最终在工业革命中显出其全部的巨大力量。自康斯坦丁以来一直统治欧洲的基督教，在欧洲历史上第一次受到猛烈的鞭挞，即便由于开明人士的宽容，它存活了下来，但却愈来愈遭到鄙视和排斥，甚至常常受到压迫。

布莱斯·帕斯卡尔，作为数学家、发明家、物理学家、设计师和组织家，是现代自然科学和技术的真正指路人，甚至在最初阶段也是现代工业的真正指路人。但帕斯卡尔，作为宗教家，作为基督徒却不可能以同样的方式成为走向现代的指路人。尽管他天才地洞察了人的矛盾性，但他作为并未自称为冉森教徒的基督徒，却在关于信仰的问题上，将其目光返回到了他不断赞颂和引证的为中世纪的神学和宗教范式奠定了基础的奥古斯丁身上。在从中世纪—反宗教改革的范式向现代范式过渡的过程中，帕斯卡尔的立场，在我们看来，始终是分裂的。在他身上现代和中世纪同时并存：在科学和技术领域，是进步的、动态的和有预见性的，但在教会学说、教会道德、教会戒律方面，却是静态的、保守的和非历史的。的确，一个现代人，你可以期望他在许多方面具有献身和参与的精神，但他决不会暗地里在身上系一条有刺的腰带，纯粹为了某种自豪感或世俗的快乐，为了赞美漂亮的女人或抚爱孩子而将它压进自己的皮肤里……

需要再一次强调的是，尽管我们怀有尊敬，但在这种虔诚中仍然附着着某种不食人间烟火的、清教徒式的古板的东西。相对于许多无信仰的人，它是"少数被选中者"的一种唯灵论的精神性。伏尔泰——尽管他喜揶揄好嘲讽，却是一个道德主义者——曾在他的《〈思想录〉评论》(见1743年《哲学通信》)中写道："我斗胆为人性辩护，以反对那些崇高的人类仇视者。"他说得完全不对吗？

然而，无论人们怎样对待帕斯卡尔，不管是采取伏尔泰和百科全书派，奥尔德斯·赫胥黎和某些马克思主义者的批评态度，还是采取从夏多布里昂到查尔斯·佩吉的无数哲学家、神学家和文学家的充满赞赏的态度，人们都不得不承认，如果说笛卡儿，这位法国17世纪最重要的哲学家，在今天几乎只有哲学家才会去阅读的话，如果说大主教伯苏埃特，这位17世纪最具影响的神学家和布道者，至多还仅具有历史意义的话，那么，帕斯卡尔的意义则在于："三个世纪之后，他依然伫立在那里，参与着我们时代的有争议的问题，他是一个有鲜活生命的人。即使他的最微不足道的思想也搅扰着、吸引着和恼怒着我们，而且只要读到第一句话，他立刻就会被理解，甚至比他生前得到更好的理解……"(弗朗索瓦·莫里亚克)

## 瓦尔特·延斯

# "确定性！确定性！"

"让我们想像有一大群人，戴着镣铐，全都判了死刑，每一天，他们当中总有一些人在其他人的眼前被绞死；于是，那些活下来的人，从他们同伴的身上也看到了自己的境况，他们充满痛苦而又毫无希望地面面相觑，都在等待着轮到自己。这就是人类境况的缩影。"

此乃恐怖的预言。*自我设定的*、与上帝疏远的人，在帕斯卡尔看来，不仅是一个被抛弃的、沉沦的、迷失的和绝望的生物，而且还是死亡的候选人，在濒临死亡的真实时刻，他如同经历死刑一样在经历着他的终结：沉默而绝望地面对着等候他的行刑队。

20世纪的大屠杀，在寥寥数语中，为帕斯卡尔所预言：被捆绑在一起的人，赤身裸体，被剥夺了尊严，等待着子弹向颈部的一击。而且，这一所有死亡中最孤独的死亡，这一最不幸和最无意义的死亡，是以一种象征性的方式被预言的，它显示了充满想像和比喻的伟大诗歌所具有的预言力量。今天，在奥斯威辛、奥拉多尔或米拉佐之后，我们以不同的方式阅读到帕斯卡尔对"最后一幕"的

描写：“无论戏剧多么美妙，最后一幕总是流血的；人最终把泥土撒到头上，且永远如此。”

然而，与法西斯时代、斯大林或皮诺切特统治时代不同的是，帕斯卡尔所说的“被判了死刑”的人，即沦于永恒死亡的人，并不是那些无辜者、犹太人、持不同政见者和人道的捍卫者，而是以信仰的名义被宣布为有罪的人，遭上帝摈弃的人，以及遗忘了自己本性的人；尤其当我们注意到，血腥残暴的死亡景象具有一种警告的特征时，这种不同也表现在死亡的思考上。帕斯卡尔的思考意在指出，人并非只是最后，而是每一天都在经历着他最不幸甚至最恐怖的死亡，他既不可能返回原罪前的时代，也不可能期望末日的拯救。

当《思想录》的作者对人的境况进行描写时，他选择的是一个忏悔指导者的立场：在死亡到来的最后一刻使人幡然悔悟，而这一切都不是采用一种哲学沉思的形式，而是通过一种令人迷醉的、但仍然合乎逻辑的语言，这样一种既将形象诉诸概念，又将概念化为形象的语言，不仅适合于帕斯卡尔自己，同样也适合于那些麻木无知、浑浑噩噩的人。

《思想录》，并非如法国道德家拉·罗什福科或沃费纳尔克所说，是构思精巧、严谨邃密的格言，而多为辩驳和诘问的零散片断，关于无神论者和信教者言论的评注，独白的笔记，临时性的提纲，凡此种种，正像埃米尔·诺尔德受迫害期间的那些“未完成的绘画”一样，需经补充和完善，才会衍为一部规模宏大的基督教辩护书。这里不是一种声音，而是众多的声音在说话。忏悔者和告诫者的话语中，也搀和着社交名流的语言；一位开明的蒙田继承者、数学家和诚笃君子，同时又好像一位摒弃了贵族身份和上流社会的一切虚荣浮华的神职人员……而有时，突然之间，说话的不再是一

个善于不断变换面孔和角色的文学家，角度发生了彻底的转换——不是帕斯卡尔在向基督祈祷，而是耶稣本人开口说话，以直接呼吁的方式，转向召唤他的人：“你决不要和其他人，而是要和我相比较……我是万物之中的神，我经常对你说话，并抚慰你……”

总而言之，《思想录》不是在一个层次上，只用惟一的一种声音来说话，而是横跨于天堂和地狱之间，浑然为多声部的合唱，它打破了一切和谐的平静（或者说井然的秩序），呈现出种种的矛盾和明显的裂痕。

既肯定又否定，此乃帕斯卡尔的本性所在。他从来不把自己固定在“非此即彼”，以及“最终”和“不可收回”之上。在 1654 年 11 月 23 日写下《追思》之后，这个似乎决定永远履行彻底的基督教实践的人（“确定性！确定性！”），仍然着迷于概率计算，思考了轮盘赌的机遇问题……而且这对他来说，已不仅仅是形而上学的问题，在这里，重要的在于，是以有限为赌注，去赢得无限，并在冒险的确定性中，把握住赌赢的不确定性。

人们的目光所及之处，矛盾无处不在。在《追思》中，一个人既可以口若悬河、一泻无余地谈论突然袭来的火的幻觉，同时又可以准确无误地测定时间（“从大约十点半一直到半夜大约十二点半”：“大约”——在神秘的激动中是一个多么拘谨的词！），清晰而细致地记下汩汩涌来的感觉，并将其缝入上衣之中……顺便说一下，这并非什么怪异之举，而更多是一种仪式化，以显示高贵的身份：黎塞留也曾把他的笔记缝进大衣里。

可以说，帕斯卡尔是一个充满了矛盾的人。他不仅是克尔凯郭尔的先驱，同时也是计算器的发明者；他在修道院之外过着苦行僧式的生活，并因此而被妹妹粗鲁地骂为女仆，甚至被戏称为一件多余的家具……但正是这个帕斯卡尔，又仿佛是马塞尔·普鲁斯特的

先驱，出入周旋于贵族圈子，与德·梅勒骑士和罗安奈公爵过从甚密；他傲慢自大、趾高气扬，鄙视下层民众的愚昧无知，却又是一个充满了痛苦的人，从18岁起，生命对于他已成为一种惟一的肉体痛苦。这正是他后来受到莱奥帕尔迪和尼采同情的原因。

病态的天才——19世纪的中心形象——栩栩如生地表现在帕斯卡尔的身上！1821年6月17日贾科莫·莱奥帕尔迪写道："一些禀赋特异之人，是大自然多次神奇创造的产物……他们很快耗尽了他们的体力和精神，甚至他们的天才。他们的官能极其柔弱，远不如那些更为坚强和更为完善的官能，因此也就更容易消耗和毁灭。帕斯卡尔便是证明。他39岁逝世——曾患有一种精神疾病。"（莱奥帕尔迪本人也是39岁逝世，写这句话时，正处于精神错乱的边缘。）

同莱辛一样，帕斯卡尔既是一个独立自主的人，又是一个无助的、被痛苦折磨的生物；既是一个孜孜不倦和善于筹划的人，又是一个喜欢驰骛遐想、纸上谈兵的人；既是一个为了爱上帝而要求泯灭自我的人，又是一个个性鲜明的、喜欢不厌其烦地谈论自己的人；他是宗教文学领域中最精确的思想家（1888年11月尼采写道："帕斯卡尔正是我所喜欢的人，因为他让我受益不尽；他是惟一一位富于逻辑的基督徒"），而且和尼采一样，也是一位没有体系的思想家。

帕斯卡尔的矛盾，不仅表现在宗教领域，也表现在政治领域。作为统治权力的辩护人和现存制度的维护者，他曾深入地研究过马基雅维里（"告诉人民法律的不公正是危险的。人民尊重法律，只是因为他们把法律视为公正的。因此必须同时告诉人民，我们尊重法律，乃是因为它们就是法律，正如我们服从上级，不是因为他们是公正的，而是因为他们是上级"）……然而，这位出身于开明的法官之家的权力思想家（笛卡儿亦有同样的家世），同时又洞察到了

权力的意识形态特征，针对其出于阶级立场而维护一种现存的社会制度的思考，帕斯卡尔这位善于变换角色的人，提出了他的“秘密思想”，即一种包含着希望、梦想和解放的思想：“要是一个普通士兵摘下大法官的方帽子，把它扔到窗子外面去该多好啊……”

无论做什么，对帕斯卡尔来说都只是同样的一件事，不管他说是或者说不是（抑或二者同时），这就是：他永远在玩*冒险的游戏*——即那种他在关于赌博的著名对话中所说的冒险游戏：您已经上船了，先生，现在就下赌注吧；请您挑选“字体”，冒一下险，来赌上帝的存在：“假如您赢了，您就赢得了一切；假如您输了，您却一无所失。”

这个既说是又说不是的人，深谙人性的一切不确定和不安全，他不是一个游移不定、没有决断的人，也不是一个只会说“既…又…”的人，如尼采所说，“在这个所有基督徒中的第一个基督徒身上，融合着火焰、精神和正直”，——这个人在思考自己提出的问题时，坚定执着而义无反顾，并使其在矛盾的对立中达致最后解决，而这也就使他面临着陷入二律背反的危险。对于像帕斯卡尔这样一个为真理而着魔的人，一个毫不妥协的人，这种二律背反将会使其失去理智，甚至付出“生命的代价”。1661 年 10 月，当教皇要求*无条件*签署信仰誓约，以谴责冉森教派学说为异端邪说，而波尔—罗亚尔修道院又采取一种妥协和屈从的态度时，帕斯卡尔则孤注一掷，从两条战线展开了反对罗马和昔日同盟者的战斗。而在此之前，他也曾为了这些昔日同盟者的利益，在《致外省人书信》中，将耶稣会士攻击得体无完肤，必欲置之死地而后快。（其笔锋真是无比的犀利！）

在批评昔日战友落入耶稣会士的陷阱而为其所利用的同时，他还和多马大律师共同起草了一封“公开信”——这封信没有保留下来——他在信中，站在上帝和教皇之间的立场上，谴责了罗马大主

教“试图逐黜冉森教派学说的卑劣用心”。

一边是教会和教皇，没有了他们，对克莱蒙的天主教徒来说，一种以拯救为特征的生活是不可想像的；而另一边则是上帝和真理：在生命的最后岁月里，帕斯卡尔所面对的一种二律背反，也就是二百年后，陀思妥耶夫斯基在大法官寓言中透彻思考的那个二律背反……陀思妥耶夫斯基也同样具有一种建构二律背反的意志，并且受到严厉而刻板的摩尼教的影响。这种宗教之所以刻板严厉，是因为统治它的是一种敌与友的思维方式，也就是“基督徒—反基督徒”的二元对立。而这一对立，也正是帕斯卡尔的论辩模式所强调的。罗曼诺·瓜尔迪尼曾这样说道：帕斯卡尔“是一个具有强烈的个人选择意识的人，在他那里，这种选择意识是和不确定的敏感性结合在一起的。与这种倾向关联在一起的，乃是一种斗争的魔力；它表现为绝对的斗争意志。这种毁灭性的斗争，只有当对手成为一个绝对对手时，才是可能的，甚至会获得一种宗教的升华。而所谓绝对对手，就是那个站在真理的对立面，背叛和滥用真理的人。他是撒旦，是陀思妥耶夫斯基的大法官，是反基督徒”。

毫无疑问，帕斯卡尔归根结底是一个调和者，对于他来说，现世、具体的历史，以及上帝的造物在其中努力追求一种以基督精神为归宿的世界，根据他所提出的整体性和绝对性的观念，都已完全消失了。在帕斯卡尔那里，很少能发现方济各会的精神——主要是理论上，而不是善行的实践上，如救济穷人和关心儿童生存等——也几乎看不到他对所有生物的同情和爱。蒙田曾言：“人类的敬畏感和普遍义务就是博爱，它使我们不仅与有生命和有情感的动物，而且也与树木和植物联系在了一起”。（引自《随笔》第二卷）……这样一种在造物中敬仰造物主的博爱，在帕斯卡尔看来，根本上是可疑的——是颠倒了上帝所创造的等级秩序的异端邪说。

因此，以伏尔泰为首的法国启蒙运动，用博爱的名义，反对帕斯卡尔对人的严格限定，也就毫不奇怪了。他们指责帕斯卡尔排除了自我与世界、我与你的一切具有意义的横向关联，而仅仅是强调上帝与人之间的一种单一的、只赋予第一自然以意义的纵向关系。

*亲爱的先生，我反对你！你的比喻是不恰当的！*在对帕斯卡尔的片断所进行的详尽分析中，伏尔泰的《哲学书信》这样写道，……实际上，人的自然命运并不是：戴着镣铐和被判了死刑，他们像动物和植物一样生长，经历一段生命的过程，逐渐成熟，并走向死亡。

*亲爱的先生！我反对你！*按照你的命题，人们只应当爱上帝——假如有上帝的话，而不应当爱短暂的造物，因为它使我们离弃上帝，并引诱我们思考其他的事物，而独独不是上帝。（“所有这一切都是恶。”）伏尔泰则认为，事实上，每一个受造之物都是值得深爱的，无论是家乡，还是丈夫和妻子、孩子和父母，去爱所有的一切，并使其有助于人类社会的完善。

帕斯卡尔，是一位反启蒙主义者和自恋的个人主义者吗？是一位人性的缺陷和人类因离弃上帝而陷入盲目无知的执着揭示者吗？他确实是这样的人吗？在我看来，持如此看法的人，或者只是以蒙田和伏尔泰的眼光，把这个遁世的布道者纳入视野的人，是不会看到这位既肯定又否定的思想家（或者说：真正的辩证法家）的，他们忘记了另一个帕斯卡尔，一个热爱理性思考，诙谐风趣，条理明畅而又议论宏达的人。尽管他怀疑“第二自然”，但仍然赞同人类的进步，在这一点上，与其把他归于波尔—罗亚尔的隐士派，倒不如归于百科全书派更为恰当。在早期一则关于虚空的片断中他写道：正如人能够“保存知识”一样，“他也能够轻而易举地增长知识；因此，生活在今天的人，从某种程度上说，也处于那些

古代哲学家所处的同一境况中，如果这些哲学家一直活到现在的话，也会把他们在数百年中所学到的知识补充到现有的知识中去。这就是为什么，不仅个人可以通过一种本己的特权，在知识中一天天前进，而且整个人类也会随着宇宙的进化而不断地进步。因为无论在人类的发展中，还是在个人的不同年龄阶段上，都重演着同样的过程。因此，人们只要去观察一个不断生活和学习的个人，也就可以观察到人类在数百年中的整个发展过程。"

这一早期见证，显然充满了培根或笛卡儿的进步乐观主义，而且它也恰恰表明，只要帕斯卡尔以科学家的身份来说话，他作为神学家的思考就不得不中断下来。作为中世纪后期的第一位作家，这个人大胆地思索和描述了什么是无限，以及万物在时空中的迅速运动对于人的意识所具有的意义；这个人将神学加以数学化，为"有限和无限、无和有"这样一些概念，赋予了一种新的、奠立于知识而不是冥思之上的意义；这个人在描写人这一摇摆于贫穷和伟大之间的双重性生物的同时，也呈现了他自己生活和思想的二元性，从而使个人的东西具有了一种普遍关联的特征；这个人，在二十到四十岁之间，尽管有不同的变化，但是，当他从事科学活动时（如撰写关于液体平衡和圆锥曲线计算的论文），他始终是一个"伟大的基督徒"，当他沉思上帝，并用"不可分"概念来说明上帝的独特存在时，他始终是一个数学家。

应该说，没有一个人——也包括奥古斯丁和路德在内——像帕斯卡尔那样如此精确地描述了无限与有限，上帝的可能性与人的不确定性。尤其是作为心理学家，或者如尼采所说，一个爱好"伟大的狩猎"、沉迷于勘探人类的灵魂及其界限的人，帕斯卡尔只是在两个世纪之后，当*无聊*这一概念在波德莱尔和克尔凯郭尔时代成为中心范畴的时候，才找到了堪与其比肩的人物。人们用无聊这一概

念来分析空虚与弃神、忧郁与孤独的统一，其实它早已为帕斯卡尔所揭示出来，此外，他还把自己的疾病诊断为时代的疾病。（一句古老格言说："数学家是一个忧伤的家伙"；丢勒著名绘画中的忧郁几近于自然科学家的工具。）

"我从近处观察自己，我的眼睛一刻不停地凝视着自己……结果是，我几乎不敢承认，在我的内心深处发现了怎样的卑贱和软弱，我的步态摇晃而不稳定……许多情绪突然袭来，纠缠不休；我时而忧伤，时而暴躁……它徘徊在我的心中，挥之不去。"这是蒙田在《随笔集》第2卷著名的第12章，即赖蒙德·塞邦特的辩护词中所说的一段话，他对自己进行探究，并由此而探究了人*的存在状况*。帕斯卡尔步蒙田后尘，也返回自身，探究自己隐秘的心灵活动，并从事一种心理学艺术。对于这门艺术，用他的话说，尽管没有什么比勾画人的轮廓更为重要，却从来没有人感到过兴趣。人既不是动物，也不是上帝，既不在黑暗中，也不在光明中，人是软弱的，但和动物不同的是，他知道自己的软弱。没有什么（或者几乎没有什么）是现实存在的，一切都只是可能性——人既是一个与他人共在的生物，又是一个需要超越自己的生物。如同柏拉图在《斐多》篇中，让怪兽在爱的狂喜中生出了羽毛，让神圣的灵魂从被回忆攫住的梦幻中显现出来，帕斯卡尔则为柏拉图的回忆涂抹上了一层"基督教色彩"，他反复表现人，为布道者和他那震慑人心的悖论式的语言所唤醒，对第一天性的遥远预感渐渐化为一种确定性经验，他因此确信自己可以被创造成一个无限者，并具有一种器官，使他作为有限之人与无限的创造者融合为一体，而这个器官就是那个既能沉思幻象，又能把思想转化为形象的心灵。

心灵作为突发的和整体的认识的中心，同时也是再认识，即柏拉图式的再认识的中心，它处于最高意识和直觉的边界上（用穆齐

尔的话说：处于“昭如白日的神秘”状态中），融合着理性和爱，是“朝向上帝”的沉思，因此，它仍具有某种“飘忽的、朦胧的、浑然无迹”的特征。对第一个生物的回忆，是如此地生动，以至于人从欺骗和虚妄，散漫和无聊中摆脱了出来，重新把自己视为他曾经所是的国王。这是一个在伊甸园中自我逐黜的国王，但他相信，在被赎回和摆脱了他的枷锁之后，他将重新获得王座（或者上帝脚下的一只小板凳）。

如此看来，帕斯卡尔文学真正的——而且是最高的！——目标，就是重新唤起对失去的家乡的渴望，像柏拉图的洞穴比喻那样，告诉人，他虽然生活在一个假象的世界里，但仍然有一丝微弱的阳光——作为神圣理念的象征——渗透进这个世界，并且试图使人认识到，现在的贫穷，总有一天会使从前的伟大变得更加耀眼夺目："这是一个伟大的主人的贫穷，是一个失去了王位的国王的贫穷。"

贫穷和国王：这两个概念不仅标明了人类理解世界和理解救赎的两极，而且也揭示了基督教的内在矛盾，因此具有多重的作用和帕斯卡尔式的指引力量。在贫穷和国王之间，也居住着拿撒勒的耶稣，他不仅向人类揭示了隐匿的上帝的特征，同时也指出了他们为自己所带来的、并由上帝之不可见这一事实所证实的卑微下贱。

耶稣，乃超越了人的人的化身；是一个没有荣耀的荣耀的悖论：帕斯卡尔以辩证方式揭示真理的能力，更为出色地表现在他对耶稣基督的描写上。对于他来说，没有耶稣基督，世界便是一个地狱。他在“耶稣的神秘”一段文字里，为耶稣唱出了最为动人，因而也是最具人性的死亡之歌，一首唱给一位孤独的、为恐惧所折磨的人的歌，它开始于一段冥思，在一段关于贫穷和国王的界线的对话中达到高潮："耶稣在一座花园里，但不是像最初的亚当，在一

座使自己和整个人类堕落的极乐花园里，而是在他要拯救自己和全人类那样一座苦难的花园里。他在深夜的恐怖中，忍受这种痛苦和离弃。我相信，除了这惟一的一次，耶稣从不曾悲叹过；可是这时候他却悲叹了，仿佛再也承受不住他那极度的痛苦：‘我的灵魂悲痛得要死。’耶稣向别人那里寻求伴侣和慰藉……但他并没有得到。因为他的门徒都睡着了。耶稣的痛苦挣扎将一直持续到世界的终了；到那个时候我们绝不可以睡着。”

基督的痛苦挣扎：这是帕斯卡尔借以揭示人和世界无处不在的矛盾和对立的众多悖论之一，也许是最为冷酷无情的一个悖论。在《思想录》中，作者通过选择一种将读者逐句推入混乱和不确定的修辞手段，来表现对立和模棱两可。如果此处论证以人为出发点，那么彼处就是以上帝为出发点，如果此处是数学的，那么彼处就是直接的、诗意的、充满激情的……所有这一切都旨在激发和引诱读者，参与游戏、悖论和不同声音的持续交替，从而使思想和认识处于不安和跃动之中。不仅如此，对这样一种修辞手段的谨慎选择，也有助于以更倾向理性的方式，解决在灵魂舞台上上演的理性与本能的非理性的冲突。当然，这里所说的理性，并不同于计算理性，它是一种被突然闪现的矛盾带入运动的思想，关于这一思想，罗伯特·穆齐尔——他和帕斯卡尔一样，也喜欢以感性和精确的方式表现理性现象——曾说道，“由于要求深刻、大胆和新颖，理智暂时还局限在单纯理性的和科学的东西上。然而这个理智却没有止步，一旦它把握了情感，它就会成为精神。而迈出这一步，则是诗人的事情。”

布莱斯·帕斯卡尔正是这样的诗人或哲学家。对于指责他所说的不过是人们已经熟悉的东西，他则用作家们常说的一句经典的话予以回答：至少谋篇布局总还是新颖的。“玩球的时候，每一个人都是在玩同一个球，但却有一个人玩得更好。”

这一点，我认为，帕斯卡尔做到了。如果说，上帝的存在是他的可能性，而不是他的确定性，而一个超越了人的以耶稣为化身的人则在于他的可能性和确定性，那么，帕斯卡尔便为这样的一种处境，找到了一个恰切的表达：悖论。

在帕斯卡尔那里，除了数学书籍和《圣经》之外，蒙田的《随笔集》属于他“最基本的藏书”。毫无疑问，正是蒙田告诫这位纵意于悖论的后辈，要张弛有度，放达而不失整饬。“一个最高的、几乎是神圣的完美，就是能够以正确的方式享受他的存在。我们不断去寻找另外的存在方式，是因为我们不善于利用我们自己的生存方式，我们走出自身，是因为我们不知道存在于我们内心的东西。我们想踩稳高跷，就必须使用好我们的双腿。即使我们坐在世界最高的王座上，我们也还是坐在自己的屁股上。根据我的鉴赏能力，最美好的生活就是一种与普遍人类模式协调一致的生活，井然有序、平凡无奇。”这段话里并不包含某种帕斯卡尔批判的意味，它是蒙田《随笔集》最富有人性、而且也最富有异教精神和启蒙思想的伟大标志，从中可依稀听到“你越是认识你自己，你就越是一个上帝”那句古希腊座右铭的回响。

我认为，在读了《思想录》之后，去读蒙田的随笔，是有益的；但同样，在读了那些关注日常生活的沉思之后，再回到帕斯卡尔，也是有益的。需要再一次强调的是，没有人比他更广阔地徜徉于世界之中——无论这是一个宇宙空间，还是一个心灵空间。没有人更精确地描绘过，一个思想的存在在无限之域中是如何表现自己的。没有人更清晰地阐述过，以怎样的方式可经验永恒，以及在面对时空的无限性时，如何表达人类存在的相对性：“有多少王国对我们是一无所知。”（帕斯卡尔：《思想录》，第207段）

安德烈亚斯·格吕菲乌斯

# 诗　　歌

## 汉斯·昆
# 宗教改革影响下的宗教

在我初次的绽放中，在温柔岁月的春天
严酷的死亡使我成为孤儿，而忧伤的
黑夜笼罩着，肆虐的瘟疫渐渐销蚀
我的生命。我在持续的痛苦中熬煎。
我把时间划分为叹息、困苦和哀怨
而我常常以为坚不可摧的柱石，
（可惜！）全都在迸裂和颤栗
我只有孤独地承受我必须担当的悲叹。

这是安德烈亚斯·格吕菲乌斯（1616—1664）十四行诗（一种短小的“吟唱诗”，意大利语称为“商籁体”）《我所沉思的上帝》（《诗歌集》，雷克拉姆版，第16页）的开头。诗中的“我”知道，死亡和瘟疫，困苦和悲叹意味着什么，对于他，像“坚不可摧的柱石/全都在迸裂和颤栗”这样的句子，全然不是优美的和诗意的意象。它们是转化为诗的生存经验。格吕菲乌斯青年时代生活在

西里西亚的格罗高、格尔利茨、弗劳恩城，然后是但泽和申博恩，经历了三十年战争的恐怖。五岁丧父，十一岁丧母，许多亲朋好友也死于战乱和瘟疫；在自己的七个孩子当中，有四个早夭，另外两个也是命运多舛。确实，这个人深知，他所说的一切。

然而，在他的文本中，如果没有一再出现这样一种独特的转折，即那种低首下心地向虔敬、基督教、天命的转折，格吕菲乌斯也就不是格吕菲乌斯了。诗采用了一种对位法：

然而不！忠诚的上帝保存了我的眼睛和手，
他的心，以父亲般的慈爱炽热着我，
他随时关心我，他的孩子。
当我们不知所措时，我们便看见了他的奇迹，
当我们精疲力竭时，他便证明了他的强大，
当我们以为他隐匿时，我们却看见了他。

在本次讲座中，我们将详细讨论格吕菲乌斯文本中这一独特转折的根由、意义和结构。我们将尝试从神学和文学上，分析格吕菲乌斯及其作品的特征。而恰是在这一点上，神学家首先会持一种审慎的态度。格吕菲乌斯的文本，特别是那些脍炙人口的以虚无为主题的作品，极易导致只以存在的震惊和宗教的震颤来解释整个格吕菲乌斯。文学批评家将会对伟大的格吕菲乌斯文本说出必要的东西。但为了条分缕析地探讨这个诗人的整个人格，以及他的作品所处的时代关联，在这里，我们首先必须尽可能客观地进行一种历史的定位。在本讲座中，我们主要不是对各种不同的宗教作品加以综合归类（也许这是令人感兴趣的），也不只是对挑选出来的文本作单独解释，而是要循着一个主导问题，从思想史和文化史上说明各

个时代之间的巨大关联：在现代如何与宗教打交道，而宗教自身又是如何去面对现代的？

在对巴洛克文学少有理解的19世纪，文学史家G. G. 格维努斯就已经称格吕菲乌斯是“17世纪最具独创性和最博学的诗人”（《德国诗歌史》第3卷第349—350页）；然而，只是到我们这个时代，巴洛克研究（主要是M. 斯齐罗基、W. 弗莱明、H. H. 克鲁姆马赫和W. 毛勒尔）才强调了这位西里西亚诗人的重要性和影响。没错，安德烈亚斯·格吕菲乌斯，一个来自德国小地方的人。但那儿在当时却是欧洲的战场！与巴黎的帕斯卡尔截然不同的是，促使格吕菲乌斯进行伟大的文学创作的，是战争带给他的痛苦。对于我们来说，他是欧洲历史上这个几乎不被重视的时代的另一个伟大的代表人物；他可以为属于我们的时代而感到欣慰。

即使在德国，*生活也处于时代的转折之中*，这一转折同时遍及到了宗教和政治的结构，神学—文学和经济—社会的发展，以及宗教和社会的运动。我们看到：关于宗教和政治、神学和社会的相互依存关系，历史学家一直争论不休；迄今为止，教会和神学史的研究结果，也很少与文化和思想史、法学和宪法史、经济和社会史的研究结果具有某种内在关系。至于历史的分期问题，由于不同观点和不同学科可以有不同的划分，更是众说纷纭、莫衷一是。在大多数一般历史和宗教史著作中，近代史的第二个伟大的分水岭，都被划定在宗教改革、路德的及改革的正统派、天主教反宗教改革、信条主义时期之后，即*17世纪中叶*：宗教改革（反宗教改革）的范式危机，作为向一种新的总体状况，即一种新的*现代*范式过渡的前提条件，是由新兴科学、工艺学、工业、民主表现出来的。

当时，不仅德国，整个欧洲——最近来自英语国家（E. J. 霍布斯鲍姆、H. R. 特雷沃－罗佩、T. K. 拉布）、法国（R. 莫斯尼尔）

和德国（H. 勒曼）的大量研究详尽地揭示了这一点——都处于一种深刻的、持续的危机之中：人口减少，农业、工商业经济衰退，文盲增多，与之相联系的，则是道德价值和道德标准根本动摇。这不仅仅是政治和经济的危机，而且也是神学、教会和信仰的危机。换句话说：与路德和加尔文的时代不同，现在对政治、经济、社会和文化进程产生影响的，不再是宗教—神学—教会的要求，相反，教会组织、虔信运动和神学却越来越为政治—经济—社会—文化的因素所决定。这也就是现代兴起的征兆：文化和宗教的分离乃日益决定一切的*世俗化过程*的开端。

*

在这样的一个变革环境中，安德烈亚斯·格吕菲乌斯，这位帕斯卡尔和笛卡儿在德国的同时代人处于怎样的状况呢？作为 17 世纪中叶德国文学的主要代表人物，他——与帕斯卡尔不同——*在神学上*已经是一个现代人了吗？他在信仰和神学上受到新的自然科学、工艺学、工业以及民主等基本力量的影响了吗？他在神学上对现代范式做出适当的反应了吗？

*例如对新的自然科学*？新教教徒格吕菲乌斯有一首最重要的格言诗，是献给波兰—普鲁士的一位天主教神甫*尼古拉·哥白尼*（1473—1543）的。这位神甫因为害怕他的著作被列为禁书并遭到焚烧，而将其一直推迟到了他死前才公开出版。众所周知，在《天体运行论》（据说他在弥留之际得到了第一本书）中，哥白尼根据自己的观察、计算和几何动力学思考，奠立了一个新的、具有革命性的宇宙体系，即日心说。实际上，一种真正的“范式转换”首先是在物理学领域发生的，然后才影响到整个世界观，以及人的“形

而上学”。一种“总体状况的转变”，最初只是理论上的说明，但却遭到了宗教改革家路德和梅兰希通的指责，而在伽利略和开普勒的明确论证之后，围绕这一转变，在罗马也掀起了轩然大波；帕斯卡尔在巴黎、笛卡儿在荷兰、格吕菲乌斯在西里西亚都密切地关注这一争论的结果。1616 年，也就是格吕菲乌斯出生那一年，哥白尼被列入禁书目录。

年轻的格吕菲乌斯为哥白尼写的这首热情洋溢的格言诗，大概是受了他在但泽的中学老师彼得·格吕格尔的影响，此人是一位重要的数学家和天文学家。这首诗在他的第一本格言诗集（1643 年）中，是具有象征意义的第七首。在此期间，格吕菲乌斯从 1638 年到 1643 年，在荷兰的莱登大学，以古代和现代语言，学习法律、哲学、历史以及自然科学达五年之久（也曾担任教学工作），获得了渊博的知识。在他看来，哥白尼是“三重智慧的心灵”，而“不仅仅是伟大的人”，对于这个人，“无论捣毁一切的时间之夜/无论冷酷的忌妒都没有束缚住/他那重新发现地球运行轨道的感官。”这个人值得称赞，是因为他“否定了古老的梦想和虚妄”，并正确地（在数学上令人信服地）阐明了“什么是存在和运动”。故他理应受到赞美：

看吧，你的荣誉绽放了，像在一辆马车上，
由我们所在的轨道承载着围绕太阳运转。

什么是三重智慧的“心灵”？在这里，“心灵”显然不是从笛卡儿的理性主义意义上来理解的；格吕菲乌斯，并非如赫伯特·舍弗勒所试图证明的那样，是路德教派第一个研究笛卡儿的人，他根本就不是路德教派的第一个笛卡儿主义者。同样，在他那首把群星称

为“上帝的守卫者”（“你们的光芒/我在大地上百看不厌/你们的火焰，将黑夜与乌云彼此分开”［第7页］）的十四行诗《致群星》中，也看不到任何对无限“真空”的帕斯卡尔式的恐惧。

当然，这个“心灵”，也不像汉斯尤尔根·申思所说的，在圣经—神学上，首先与“死亡艺术”相关联。根据这首十四行诗，“心灵”是在生命的语境中，即在探究宇宙的视域中来理解的。作为“三重的”、完美“智慧”的心灵，它为上帝所要求，甚至受到圣灵的恩宠，因而是永恒的：

当这尘世上的东西，伴随着时间消逝，
你的赞美将与他的太阳恒久屹立。（第107页）

就自然科学和神学来说，格吕菲乌斯是一个现代人吗？他的世界观也和笛卡儿或帕斯卡尔的一样首先是受数学—自然科学影响的吗？几乎可以说不是。学术界业已正确地指出，格吕菲乌斯虽然受过自然科学的熏陶，但从不曾是一个“现代意义上的自然科学家”。之所以说格吕菲乌斯不是现代的，是因为他“从未把自然科学看作是一种自主的、不依赖于救世之道的人类活动”。最重要的格吕菲乌斯阐释者沃尔弗拉姆·毛泽尔在他的研究专著《安德烈亚斯·格吕菲乌斯十四行诗中的诗歌、宗教和社会》中这样写道：“指出格吕菲乌斯承认科学认识是人类崇高的和有效的活动，这一点并不足以断言，他代表了一种当今意义上的自然科学或‘现代的’（当时亦可称为‘笛卡儿主义的’）世界观，甚或是一个启蒙主义者。就是在新教的灵修文献中也谈到了科学的认识。”（第53、55—56页）

毋庸置疑，诗人安德烈亚斯·格吕菲乌斯对他的时代深有了

解，特别是在莱登时期之后，他去巴黎、佛罗伦萨、罗马、威尼斯和斯特拉斯堡作了一次长途旅行（1644—1647）；他善于接受自然科学领域里的许多知识。而且这些知识，对于他从来就没有像对于帕斯卡尔那样，会引发一种神学—政治的原则冲突！恐怖的战争结束后不久，格吕菲乌斯即结婚成家，他拒绝了法兰克福（奥得河畔）、乌普萨拉和海德堡的教授职位，1650年在他的家乡担任格罗高公国议会的法律顾问。就全部的思想和情感而言，他始终是一个*打上了宗教改革烙印*的基督徒！他没有像其他宗教作家那样，只是利用现代科学活动和知识，以辩护士的方式片面地证明信仰真理。而他作为博学的诗人、学者和哲学家，一个既具信仰又具理性的人，则是把现代科学知识归入其为《圣经》和奥格斯堡信纲所决定的救世史观念中。

*

格吕菲乌斯不是一个现代的，而是一个具有宗教改革色彩的人和诗人，这不单是指他对自然科学的态度，而且也是指他对*国家和政治*的态度。他的植根于福音信仰的伦理，他的高度发展的法律意识，他的私人行为和政治行为的统一，所有这一切都值得赞赏，因此他终其一生都是一个无可非议的路德教派基督徒。但同时——间接地在他的十四行诗、颂歌和格言诗中，直接地在他的剧本中——也可以清楚地看到：恰恰是作为路德教派基督徒，同时也作为律师和政治家，格吕菲乌斯毫无保留地赞同先是在法国，继而在德国如日中天的君主专制主义，肯定越来越具有宫廷—国教而不是宗教信仰色彩的*君权神授*。在他看来，即使王侯也必须服从*上帝*——成文的或自然的——律法（“ius divinum，naturale et gentium”，H. 希尔德

布兰特,《西里西亚巴洛克戏剧家的国家观》)；但同时他也置身于一切人类的法律和法规之上，集立法权、行政权和司法权于一身，而无须将权力分立。

尤其是他的道德说教悲剧，如《列奥·阿美尼乌斯》、《卡罗鲁斯·斯图阿尔杜斯》和《埃米琉斯·保鲁斯·帕皮阿努斯》——约翰·埃利阿斯·施莱格尔称其可与莎士比亚的帝王戏媲美——其中可以清楚地看到：对于（1621 年已被驱逐的）胡果·格罗提乌斯在莱登大学所讲授的、在英国议会中为反对专制的斯图尔特王室而初步实行的，以及他的同时代人奥利弗·克伦威尔在伟大的英国革命中所拥护的*人民主权原则*（和反抗权），格吕菲乌斯没有表现出丝毫的兴趣。那么原因何在？在德国诸侯割据、四分五裂的状况下，真正的人民意识、人民主权原则的前提条件几乎是不可能出现的！格吕菲乌斯一生都认为，忠诚和服从是臣民最重要的美德；反抗统治者也就是反抗上帝。因此，威利·弗莱明的判断（在他的格吕菲乌斯专著中有详细的论证）看来是有道理的：格吕菲乌斯的戏剧，实际上体现了“建立在路德学说基础上的宗法制专制主义，它在德国中部被接受和实践，而格吕菲乌斯从一开始就是拥护这种专制主义的”。（第 101 页）

总而言之，格吕菲乌斯在社会—政治上，一如其在宗教—信仰上，也有一个明确的立场。他是一个*具有君主主义思想的基督徒*，坚定地拥护君主专制主义，赞成摆脱一切人的法律和法规，但又反对一切专制暴政、马基雅维里主义、自主的“治国才能”或“国家理性”，而这一切均出自于建立在上帝永恒律法之上的一种深刻的法律意识。

现在，我们试图从*神学上*更为精确地勾勒格吕菲乌斯在他所处

时代危机中的地位，在这样做的时候，上面所说的一切都应当保存在记忆中。那么，对于这个世纪令人压抑的生活恐惧（关于这个时期不同的宗教和神学立场，见哈尔特姆特·勒曼在《专制主义、上帝恩典、战乱时代》中的出色论述，关于各种不同的格吕菲乌斯评论，见汉斯—亨利克·克鲁姆马赫的《格吕菲乌斯的青年时代与传统》），这位牧师之子是如何来为自己和他人克服的呢？他处在怎样的一个地位？

1. 不言而喻，持续三十年之久的恐怖战争，在基督教范围内唤醒了一种世界末日的意识。只有期待世界末日的即刻到来，来自外部的巨大的恐惧压力才得以抵消。《旧约》的但以理书和《新约》的秘密启示录不就包含着为错综复杂的计算所证实的种种暗示吗？基督的归来不是已处处显示了凿凿有据的“时代征兆”吗？例如：罗马教皇的反基督教者的重新兴起、反宗教改革的结果、土耳其人的入侵，此外还有骚乱、瘟疫、自然灾害，特别是“预示凶兆”的彗星的出现。在格吕菲乌斯去世那一年，即1664年，以及第二年，关于彗星，就出版了130种大多与科学解释无关的小册子。格吕菲乌斯思想敏锐，有惊人的接受力，但他却不是一个*沉溺于世界末日幻想的人*。尽管他相信世界的末日——20岁时曾为此写过一首十四行诗——却很少像属于某一教派的一个世界末日的预言者那样，陷入心醉神迷的状态。他不只是思考一般的末日审判，如十四行诗所显示的，他日常更多思考的是个人的死亡命运；而死亡的命运，在他来说，似乎自然而然就是一种解脱，是通往永恒生命之门。

2. 格吕菲乌斯，谨严诚笃、勇毅坚定，但他却不是一个*宗教压迫狂*。他不属于那样一种人，当恐怖的景象出现时，常常是把自己的恐惧转移到其他人或所谓“替罪羊”的身上，并对他们加以迫害。他从不赞同对犹太人和巫婆的迫害，而在他所处的这个内忧外患、纷乘迭

起的世纪，这种迫害达到了令人恐怖、无以复加的地步。

就犹太人来说，1555 年，即奥格斯堡宗教和约缔结之年，根据保罗四世的反犹太人教谕（也不要忘了老路德反犹太人的小册子），在教皇国和意大利出现了对犹太人的迫害；17 世纪初，在西班牙、葡萄牙，法兰克福的波格罗门、沃尔姆斯和维也纳开始驱逐犹太人，紧接着是 17 世纪中叶，在波兰王国对犹太人的迫害达到了空前残酷的地步。犹太人被波兰当局抛弃，逾 25 万的犹太人惨遭起义的哥萨克人杀害，七百多座村庄夷为平地。

至于女巫，因为教皇，而且也包括路德和加尔文，在意识形态上加于她们的判决，从 16 世纪末一直到 17 世纪末，在欧洲大约有一百万可怜的妇女（其中还包括少量的男人和儿童），以与魔鬼缔约和损害人类、动物、财产的罪名被处决，而这一切都是按照极其残忍的异端裁判所审讯方式进行的，在这种审讯中，全部的程序和刑讯逼供都使被告者难逃一死，而审判官、刽子手和教会当权者却得到丰厚的好处。在格吕菲乌斯早期的十四行诗问世前五年（1631 年），第一个反对审判女巫的人，众所周知是耶稣会会士弗里德利希・封・施蓓，即《特鲁茨—夜莺》一诗的作者。格吕菲乌斯本人不只是没有进行压迫，相反，三十年战争后，在哈布斯王朝重新统治的西里西亚，他作为路德教信徒，却成了压迫的牺牲品，即反宗教改革的牺牲品。

3. 格吕菲乌斯不属于沉溺于世界末日的幻想者和宗教压迫狂，同样也不属于倒退的*教条的正统派*。这种正统派把宗教改革活生生的福音纳入到一个僵化的、脱离实践的哲学—神学体系之中，并由此而带来了神学和信仰之间的紧张对立。面对时代的混乱和基督教的分裂，格吕菲乌斯对纯粹的教义、圣经文字的可靠性、信仰传统的神圣不可侵犯、各个信条的可解释性，从未表示出怀疑和忧

虑。即使身处危险之中，他依然是坚定的路德教派信徒，忠诚的堂区居民，而不是一个超信仰的和解者。和同时代许多有教养的人一样，格吕菲乌斯对正统派喋喋不休的争吵和信仰争论不感兴趣。他反对教会中的不和与争吵，尤其厌恶天主教信仰与新教信仰的截然划分，并在他的诗歌中——亦常引用和改写天主教诗人的诗句，表达了可称之为普世基督教的许多观点。

4. 然而，格吕菲乌斯并不是一个前启蒙主义者。由于“文艺复兴—乐观主义”（相信世界和自我）与“巴洛克—悲观主义”（无出路和绝望）常常被简单地对立起来，人们试图把格吕菲乌斯变成一个仅在外表上属于路德教派的前启蒙主义者（格哈尔特·弗利克），一个反叛者（C. 封·法伯尔·杜·福尔），甚至一个否定的神秘主义者：赞同“宇宙和人类的虚无主义”（沃尔夫冈·菲利普，《启蒙主义时代》第15页）。但这样一来，也就使格吕菲乌斯以虚无为主题的诗完全脱离了路德的信仰语境。人们把他精神的一极（世界的虚无性）绝对化，却无视它的另一极（对上帝的信任），并使其受到彻底的怀疑，而陷入无尽的分裂和心智的虚妄。开头所引的诗和其他许多文本都十分明确地否认了这一点。“一切皆为空虚”可在“永恒”背景上观照：

> 你看，那里你只看见大地上弥漫的空虚……
> 啊！凡存在的一切，我们都视为珍奇，
> 诸如无谓的虚妄，诸如阴影、风和尘灰；
> 诸如我们不再发现的草地上的花卉。
> 可那永恒的东西却还没有一个人想去注视！（第5页）

5. 另一方面，格吕菲乌斯也不是一个神秘主义者。由于日耳曼

学更偏爱于探讨宗教的神秘性，并强调它与正统派神学的尖锐对立，格吕菲乌斯因此被看作是神秘主义（在这个词正面的和本来的意义上）的代表人物（卡尔·维托尔）。然而，对这位诗人来说，重要的不是一种（最终亦是徒劳的）直接由直觉得到的统一性经验（与其说是自己的内在性，不如说是圣经词语才是启示的源泉！）；他感兴趣的，不是去意识一种从一开始就存在的人与无、人与根源的统一，即“心灵的火花”与神性之“光”的统一，不是乔尔丹诺·布鲁诺的宇宙论沉思、雅科布·伯默的神智学思考，也不是约翰·瓦仑汀·安德雷亚博学的玫瑰十字架幻象，而是一种圣灵所赐之光，用路德的话说，在面对仁慈的上帝和有罪之人不可消除的区别时，这种光乃是一种恩宠，它从不导向与上帝的神秘同一，而是导向与上帝面对面的凝视。

我的经常被击打的船只犹如狂风的游戏
波浪翻滚中的皮球，它劈波斩浪，
越过一个又一个礁石，避开一次又一次搁浅。
提前去往我的灵魂需要的避风港。
常常，黑云在中午突然向我们压来
迅疾的闪电几乎将船帆烧毁！
我常常辨不清风向和东南西北！
桅杆、船舵、船桨、刀剑和龙骨都一一损坏。
你疲惫的精神，请走出来吧！走出来吧！我们已到达岸边！
在安全的地方你害怕什么，现在你将摆脱一切束缚
恐惧、肆虐的瘟疫和沉重的痛苦
啊，被诅咒的世界：你充满狂风骤雨的大海！
祝福我的祖国，永久安宁不受伤害。

而你，永恒而明亮的城堡坚守着和平与庇护！（第9—10页）

6. 那么，是否可以把格吕菲乌斯的作品放到当时流行的灵修文学中来理解呢？在一个危机四起、灾难深重的时代，人们感到绝望，同时也寻求慰藉，而灵修文学正是对这一不断上升的需求的满足，尤其在约翰·阿恩特——和他的前辈菲利普·尼古莱（《永恒生命的欢乐之镜》，1599年）一样，亦深受中世纪神秘主义影响——出版了他的多卷本著作《论真正的基督教》（1606—1610）之后，就更是如此。或者，是否可以将格吕菲乌斯的作品归入虔信文学？所谓虔信文学，它所关心的不是神学说教和教义内容的客观正确性，而是强调沉潜和内心化，注重实践。这种文学，即使在天主教方面，也可以举出弗兰茨·封·萨勒、卡尔迪纳尔·贝鲁勒、米古埃尔·德·莫利诺斯等人的例子，至于在新教领域，伴随而来的，则是圣歌的空前繁荣（保罗·格哈德），以及大量的慰函、葬礼布道词、哀歌、祈祷书如潮水般地涌现。

无可否认，最近的研究（P. 伯克曼、E. 盖森霍夫、K. O. 康拉迪、A. 舍纳、H. H. 克鲁姆马赫、D. W. 耶恩斯、H. J. 申思）指出了格吕菲乌斯与灵修文学（特别是与阿恩特、黑尔曼、赫尔贝克、迈法特、施特克曼）的关系，其中当然也包括和此文学相近的路德“宗教改革正统派”的关系。然而，格吕菲乌斯并不是一个真正意义上的给予宗教安慰的灵修文学作家。他处于信仰和教派之争结束、新的知识和科学发轫的时代，是一个*具有强烈理性倾向的诗人*，出于深刻的个人信仰——这表明了他的特征——他把路德教派的圣经信仰与人文主义的修辞学知识结合起来，以便能够首先对有教养的精英说话。虽然他本人内心丰富、经历坎坷，但他却无意在

他的诗歌中，简单地传达虔诚的情感，述说个人的经历，创作所谓体验诗（即使对耶稣的描写，他也非常谨慎）。作为一个哲学诗人，他试图通过他的诗来传达 Sophia，即智慧。他用一种简洁有力、比喻丰富的语言（瓦尔特·延斯将会详细地分析），从多方面揭示了人类在宇宙中的地位，亦即在这个巨大的秩序中，人是为时间与永恒、黑暗与光明、生命与死亡、幸运与灾祸所支配的。

那么，什么是这个人的与众不同之处呢？尽管时代充满了不祥的景象，他却不是一个世界末日论者；尽管恐怖的宗教战争此起彼伏，他却不是一个狂热的信仰者；尽管无条件地依附路德教派的新教信仰，他却不是一个正统派教徒；尽管他的作品感情深挚，他却不是一个虔诚者；尽管对人的存在根源有一种弃世的冥思，他却不是一个神秘主义者。

是的，这个人与其说是一个神秘主义者，不如说是一个忧郁的人，与其说是一个唯灵论者，不如说是一个理论与实践兼具的知识分子。那么，他的与众不同之处究竟在哪里呢？我们不妨说，这就是他的优越智慧，他的友善，他的宽容，*他在时代狂热中的冷静*。他的文本证明，无论激情多么澎湃，他都是收放自如，无论情绪多么变化，他都是谨严而不失分寸，无论遭遇多么坎坷，他都是镇定自若、处变不惊。他不是一个毫无节制的、绝望哀叹的人。无论在他的文本中，抑或在他的信仰中，他——受斯多葛派的影响——始终是一个富于理性而张弛有度的人，在许多方面，都堪与约翰·塞巴斯蒂安·巴赫相媲美。正如他的激情没有冲破古典的尺度（亚历山大格式的诗句，十四行诗），时代的灾难也没有冲破他的信仰，尽管一切都动摇了，却依然保持着一种最后的坚定，尽管经历了这样那样的挫折，却始终无条件地信任他的上帝，这屹立不动的岩石。

守护心灵！并赠予
这个时代的礼物，
那瞬间只是你的。
而以前你享有过什么？
像一条奔涌的河流
未来：总会到来！

嘲笑世界和荣誉，
恐惧、希望、恩赐和教义。
乞求主吧。
他永远是国王：
没有时代能将他驱逐：
这个创造永恒和统一者。

信任他的人是有福的！
他坚如磐石，
即使他在此处坍塌：
也将在彼处屹立，
永远不会消逝
因为力量支撑着他。

如果我们用更为现代的方式来表达，则可以说：在生活的一切尺度和意义都面临丧失的巨大的范式*危机*（Orientierungskrise）中，这个博学多才、热心政治的诗人，摒弃了一切哀伤和虚假的激情，试图以崇高的诗歌形式，提供一种基督教的范式*指南*（Orientierungshilfe）（W. 毛泽尔）：它不是新的神学理论，而是一种新的意义，新的尺

度，一种植根于基督教信仰的实践，即在时代的困境中，切实地去追随耶稣基督。

也许，正是这种*危机感和对上帝不可动摇的信任的奇特混合*，使我们这些同样处于向一种新的范式过渡的危机中的人，与格吕菲乌斯既接近又疏远，它在我们心中同时唤起了赞同和距离。如果我们阅读格吕菲乌斯的文本，就始终会赞同他对我们生存的不安全，对恐惧、害怕和忧虑的描写；赞同他对时代危机的描写；赞同他对我们在上帝面前的*存在归根结底*是虚无的、转瞬即逝的这一事实的描写。因而也就是赞同，格吕菲乌斯的信仰与危机感的相互交织和渗透，以及思考和实践这一信仰所必然面临的种种危险。在这方面，格吕菲乌斯和我们是接近的，因为我们也生活在一个“恐惧的时代”，甚至看到了技术可能带来的可怕毁灭。

有赞同，也就有*距离*。而这个距离就在于，格吕菲乌斯对危机的诊断，对恐惧的感知，对危险的分析同时也包含着对世界的贬低，对上帝的希望来自于对世界的阴郁感。当然，格吕菲乌斯能够忍受时代的灾难，是因为他确信上帝是和平、安宁与和谐的避难所。比较而言，陀思妥耶夫斯基和卡夫卡与我们更为接近，对这两个人来说，在他们所处的危机时代，上帝本身也进入了危机之中。“神正论”从18世纪才开始成为一个关键词，而它是格吕菲乌斯所不熟悉的。人类理性向着现代自主性的完全觉醒——在莱辛身上已显现出来——一方面大大提升了世界和人的价值，另一方面，也以格吕菲乌斯和宗教信仰时代的最后一代人所不可能预料到的方式，对中世纪—罗马的，其中也包括宗教改革的上帝信仰提出了质疑。

然而，现在也在德国发生的范式转换，并没有使具有宗教改革色彩的信仰失去它的重要意义。格吕菲乌斯时代的某些虔诚的祈祷一直保持到了今天，当时的一些雄浑高亢的合唱圣歌，传唱至今，

历久不衰，尽管几乎所有的歌曲都必须翻译成我们现在的语言：

> 感谢并祈祷吧，你们尘世之人
> 天上的天使不断宣告对他的赞美。

虽然在一个过去的范式中，但始终是同一个基督教信仰：这不仅适合保罗·格哈德的圣歌，同样也适合他的同时代人格吕菲乌斯的诗歌。关于这一点，我最后将借助瓦尔特·延斯提醒我注意到的一首很少被重视的十四行诗来加以说明。这首诗见于遗著，是格吕菲乌斯为女儿玛丽亚·伊丽莎白的生日和和平节而写的，作于格罗高后期，至少是战争结束后（《全集》，M. 斯齐罗基和 H. 波威尔编，第1卷第112页）。

从诗中我们知悉：格吕菲乌斯童年时代，曾眼睁睁看着继父被天主教军队殴打而无可奈何；在他所敬仰的资助人舍恩博尔纳身上，他看到了一个学识渊博，而当反宗教改革实行威胁、刁难甚至暴力时，却又在信仰上分裂的人；他的一生有时强大，有时懦弱，既是天主教压制的牺牲品，同时又对恣意压制心灵自由和强行改变信仰深表不满。尽管如此，从他的口中却听不到任何仇恨和敌视。“在你的嘴里听不到任何愤怒的话”——他对他女儿说的这句话，同样也适合于他自己。尽管他无法阻止基督教教会在“纷然喧嚣的争吵”中互相残杀，但针对基督教信仰中的愤怒、争吵、分离、道德的崩解和混乱，他则坚定不移地呈现出了另一幅和睦、和平、“美好统一”的景象：“和平”！格吕菲乌斯的信仰基于他相信，上帝就是和平，上帝的精神就是和睦的精神，在这种和平的精神中，人类可以成为上帝的女儿，即上帝之子。这首诗之打动人心，不仅因为它是反对民族和信仰分裂的最富人道的基督教纲领，

而且也是对上帝的谦卑的服从："即使我要求过分，但始终与你的上帝和睦相处。"这意味着，即使世界和教会存在不和，与上帝的和睦却是可能的，而与上帝和睦也就是与人类和睦，两者是一致的，内在和外在必然被带向和解。然而，这一极富基督教的、真正尘世的愿望直到今天仍未兑现：

来吧，和睦的抵押品，来吧，狂怒的民众，
在纷然喧嚣的争吵中，教会被分裂，
而且是由这群自称为基督徒的人，
这里你无处不发现道德的崩解。
啊，倘若可以向人企求至高者的心灵，
通过他和平时燃烧的精神火焰，
仅仅熟悉和睦的手段，
那么所有人的感官都得以抚慰，因为你还活着。
或许：我的要求太过分，
但始终与你的上帝和睦相处。
因为美好的统一是你感官的目标。
在你的嘴里听不到任何愤怒的话。
倘若你达到这一愿望，你将不仅仅属于我：
而在三重的意义上是至高者的女儿。

# 瓦尔特·延斯
## “化剑为犁”

350 年前的蒂宾根。一个秋季的日子，漫长的战争临近结束，许多村庄都化为灰烬，部队穿过乡村，肆意抢劫、践踏农田、驱赶牲口，鼠疫和流行病四处蔓延传播。此刻，威廉·席克阿尔特，一位数学和东方学教授——以计算器设计而享有盛名——在笔记本里记录道：“没有人保护我们，州议员和大官们都逃走了——深夜，我们充满恐惧地聚集在州政府里，为了保护无辜的孩子不受到伤害，我们屈服于胜利者的宽容。”

“没有人保护我们”——这在三十年战争中意味着：毫无抵抗地听任士兵横行暴虐（席克阿尔特的老母亲被打倒在地），必须屈辱地交纳占领税，生活在瘟疫传染的屋子里，不再有医生到来：“啊，善良的耶稣，”席克阿尔特在他的工作笔记本里写道：“究竟什么时候宽恕我们？”

17 世纪 30 年代中叶，威斯特法伦和约缔结之前：在德国的施瓦本地区，肥沃的田野变成了荒芜的不毛之地，一位骑马从库尔萨克森去柏林的信使，从清晨到夜晚，整整一天，看到的只是片瓦不

存的乡村和零零落落的树丛。没有一处可以歇宿的村庄。

“因为贫困和衰落，两年多来没有出生一个孩子。”这段出自科堡教堂记事簿的记录典型地说明了战争带来的灾难。在图林根、法耳茨、梅克伦堡、波莫瑞和符腾堡，有三分之二的人口死于战争。没有种子，没有牲口，没有劳动力，很多年后都无法重建。

“自从伟大的世界开始建造，可曾听过如此残酷的暴行和恐怖？一切不都被战争、刀剑、火焰和长矛毁灭了吗？”这段诗句，见于安德烈亚斯·格吕菲乌斯为三位一体的第二十五个礼拜天而写的一首十四行诗中。诗人深知他所说的一切。他经历了战争、火灾、瘟疫、杀戮、失去亲人的痛苦、信仰的危机、肉体和灵魂上的蹂躏。他的生活具有一种警告的特征，这一点，无不表现在他的悼词、追忆诗和挽歌中，如对格罗高瘟疫的描写：这是一首危险被克服后的悲悼和感谢之歌，歌中有死亡天使与受难者的对话，而在同盟天使最终出现之前，处于诗歌中心的，不是和平之父，而是恐怖的、好战的愤怒神，即约伯的上帝——“为什么你藏起你的脸，把我视为敌人？”——格吕菲乌斯以一种近乎控告的悲叹引用了这句话：“啊，他藏起了他的脸庞！/使我陷入失败的绝望/他逼迫我战斗/密谋与我作对，选我作为报复的目标！/可我只是灰尘和烟雾。”

在文学中，如果曾有一位作家把战争及其后果描述为人类对救赎的遗忘，亦即描述为来自天堂的愤怒，那么，他就是安德烈亚斯·格吕菲乌斯。他早年父母双亡，成为孤儿，四处漂泊（后因西里西亚的新教没有大学，不得不去国外求学），根据他的第一位传记作者巴尔泽·西格蒙特·封·施托史的描述，他是一个无家可归的孩子：“那时整个德国千疮百孔，破败凋敝，……他在小客栈里找不到一处栖身的地方。”格罗高：残垣断壁、满目疮痍。弗赖施塔特：一片废墟，就像二次世界大战中许多被毁灭的德国城市一

样。例如汉堡，汉斯·埃里希·诺萨克在他关于汉堡毁灭的报道中这样描写说：格吕菲乌斯诗中所呈现的弗赖施塔特城的毁灭景象，仍栩栩如生、历历宛在——诗的结尾是：“瘟疫没有夺去的，为刀枪所强占！／刀枪没有得到的，熊熊的大火将它吞噬！／而弗赖施塔特在大火的毁灭中留下了什么？／你所看见的，只是一些灰烬。”

毫无疑问，在德国和平图书馆——一个由和平主义者和医生格奥尔格·弗里德里希·尼克莱在第一次世界大战期间所设想的图书馆——应有属于安德烈亚斯·格吕菲乌斯的一席之地，在其他那些描写战乱给人类带来痛苦的作家中，他显得尤为突出，当然其他作家的笔调也同样是犀利和冷隽的，如弗里德里希·封·罗高曾以一种离合诗的形式，言简意赅地揭示出战争的种种恶果：

忧虑耗尽了骨髓，
掠夺摧毁了财富，
悲痛颠倒了意义，
贫困使肉体沉重，
残暴导致了不公正，
这就是战争带来的结果。

实际上，对格吕菲乌斯诗作的一种宗教式的解释，可能会遗忽，在漫长的战争期间，地狱就是活生生的现实（罗高：“因为战争像火一样燃烧，因为人类变成魔鬼”），可能从一开始就失去了其所解释的对象，并有迷失于空洞玄虚的抽象思考的危险。

战争，意味着恶对整个世界的统治，而不仅仅是在战场上。对于作家来说，战争同样意味着从肉体和精神两个方面威胁着他们的生存。例如战争意味着在广阔的战场上或临时搭建的教堂里布道

（仅西里西亚，就有650座新教教堂被天主教徒关闭）；战争意味着疾病和早亡。17世纪的德国大诗人如奥皮茨、罗高、格吕菲乌斯、格里美尔豪森，没有一个活过了五十岁。但战争也意味着——而且最终意味着——以一种超验的幻象去梦想伟大的和平，这就是普遍和解的梦想，正如当时它在瑞士所体现的。对1650年代的作家来说，这是一个既无限遥远、与世隔绝，又近在咫尺、触手可及的国度。这里，可以读到一段十分动人的描写：格里美尔豪森笔下的西木卜里其和他的伙伴赫尔茨布卢德"身穿黑色长外衣，手持朝圣拐杖和念珠"，作为朝圣者从施瓦本出发，去往瑞士——另一个仿佛远在天边，却又紧靠博登湖的世界。朝圣者西木卜里其这样描述道："和其他的德语国家不同，这个国家对我来说竟如此的陌生，我好像是来到了巴西和中国。那里，我看到人们自由自在，和睦相处。山坡上牛羊成群，农家小院里鸡、鸭、鹅四处奔跑。大街上人来人往，酒馆里宾客满座，谈笑风生。那里，没有敌人入侵的恐惧，没有劫掠的担忧，没有失去财产和生命的不安；每一个人都无忧无虑地生活在葡萄树和无花果树下，而且和其他德语国家相比较，他们充满了欢乐和喜悦。因此，我把这个国家看作是一个人间天堂……"

那里，可以看到，和平多么地令人愉悦，尘世多么地接近天堂，而这一切都为葡萄树和无花果树这些圣经中的概念所印证。这是一种布莱希特式的轻柔而具体的幻象（"尽管看上去粗糙，却不失为一座人间天堂"），一种诗意的预感，三百年之后，它在1939年后的法西斯德国，变成了一种集体梦想：西木卜里其和赫尔茨布卢德的隐居之地——地球上的一座伊甸园，因为难以企及，与它的接近同时也成为远离："那里不再有对敌人的害怕，……不再有恐惧。"

天堂般的耶路撒冷，犹如朴野而恬静的瑞士风光，那里，鸭子和鹅在葡萄树和无花果树周围徜徉漫步，它们是现实的也是非现实

的，是圣经中的也是尘世的，向着巴勒斯坦，并以诗意般的飞跃，迅速地来到天空下。

与格里美尔豪森的幻象相比，格吕菲乌斯对战争的哀叹，表面听来似乎不尽相同，实则却是一致的。诗的初稿完成于1637年，原以《被蹂躏的德国悲歌》为题，七年后，收入莱登十四行诗集，改为《祖国之泪，1636年》(下引按现代语言方式)。

### 祖国之泪/1636年1月

我们如今已经完全、十分完全地受尽蹂躏！
那一群大胆的家伙，狂奏军号，
沾满了鲜血的刀剑，轰轰的加农炮，
已经把一切辛勤的果实和储藏品消耗净尽。

教堂已经地覆天翻，塔楼已经成为灰烬，
市政厅笼罩着恐怖，壮丁们牺牲了头颅，
少女们受着污辱，只要是视线所及之处，
总是兵燹、瘟疫和死亡使我们胆战心惊。

这儿，经常有鲜血流过城市和堡垒。
已经有十八个年头，我们河里的水，
几乎被死尸塞住，总不能畅流无阻。

可是我还没谈到，比死亡更厉害的事情，
比瘟疫、大火、饥馑更可怕的事情：
有许多人的灵魂的宝物也已经被夺去。

《祖国之泪》，是一首描写体验的诗，但却不是“体验”诗；是一首充满现实元素的十四行诗，但却截然不同于“现实主义”。这是一首作者将自身嵌入其中的诗——“*我们受尽蹂躏*”——但它的表白却不指向任何一个具有鲜明特征的个体，甚或任何一个具有强烈主观色彩的抒情自我。谁要是把格吕菲乌斯看作他的同时代人帕斯卡尔的孪生兄弟，看作一个一味反对他人的专横的自我，那他就大错特错了。

在《祖国之泪》中没有感情的流溢，贯穿全诗的是一种崇高的*精神*：精确、理性和可理解性。十四行诗有固定的格式——两节四行诗，两节三行诗，一、四、五、八诗句，以及二、三、六、七诗句的末尾押韵，九和十，十一和十四，以及十二和十三诗句则按通常的方式押韵……这一由马丁·奥皮茨在《德国诗论》第七章中所描述的格式，曾推动德国诗人后来亦步亦趋地模仿从彼特拉克到龙萨的罗马语艺术家，它要求合乎法度，反对独创性和缺乏客观性的个人情感。因此，十四行诗并不在于它是十四行，亚历山大格式的诗句也不在于它含有十二或十三音节抑扬格，以及六音步后一停顿：“我们如今已经完全、十分完全地受尽蹂躏！/那一群大胆的家伙，狂奏军号，/沾满了鲜血的刀剑，轰轰的加农炮，/已经把一切辛勤的果实和储藏品消耗净尽。”

一切都是严整而完密的。双音节和单音节词尾交叉重叠，韵脚以成对或交叉的方式相互关联。音步的停顿要求通过对偶和平行来结构文本。诗人无需哗众取宠和玩弄技巧，他所要做的，就是按照*论点*（proposition）、*论据*（argumentation）和*结论*（conclusio）的模式，并借助于结尾的突转来组织他的诗歌。

让我们来看一看《祖国之泪》。这首诗给人的第一印象，似乎呈现为某种个人化的描写，然而它实际上只是一种修辞的技巧而

已：先是提出论点（“我们如今已经完全、十分完全地受尽蹂躏”），然后以充分有力的论据进行一种描写性的分析，目的在于，通过清晰可见的细节描写，使听众和读者了解开头提出的论点，从而让他们似乎可以直接地看到所发生的一切：“教堂已经地覆天翻，/塔楼已经成为灰烬。/市政厅笼罩着恐怖/壮丁们牺牲了头颅。”

对主题的详述、分析和条分缕析的说明，是这首诗歌作品的关键词。详述则是通过对人与物，以及场所的描写来进行的，其意图在于：使读者成为所描写、所分析、所解释、所叙述的事件的见证者：“这儿，经常有鲜血流过城市和堡垒。”

正是以这样一种方式，在诗的主要部分，一个生动的意象（imago）逐渐地呈现出来，最后，这一意象经由三行诗中的一个出人意外的转折，得以从具体的描写上升为概念性的解释……即一种经过修正的解释。格吕菲乌斯让我们看到，尽管大地的荒芜令人恐怖——它阻塞了象征运动的水流（“我们的河里的水，几乎被死尸塞住，总不能畅流无阻”），但比肉体毁灭更可怕的，是灵魂受到的戕害。十四行诗的作者几乎是附带地，用一种扣人心弦的沉默方式，提及了这一戕害，正因为如此，它才具有了更多是通过沉默，而不是通过“沉重词语”的召唤而产生出来的重要意义：“可我还没有谈到，比死亡更厉害的事情。/比瘟疫、大火和饥馑更可怕的事情：/有许多人的灵魂的宝物也已经被夺去。”

在此，*政治*诗突然变成了一首具有宗教色彩的诗；蹂躏——或者更为准确地说：以一种修辞性的夸张所强调的“十分完全地受尽蹂躏”，不仅涉及到信仰的丧失，被迫或自愿的改宗，而且也涉及到出卖良心和对宗教改革信仰的背叛。隐含在这首十四行诗中心的，不是兵燹、瘟疫和死亡，而是十字架下的拒绝，以及放弃与耶

稣基督的结合。从末尾的诗句可以看到，战争真正的和最后的恐怖，在于由信仰的丧失和灵魂的戕害所带来的永恒的死亡，这一死亡不是进入上帝的荣耀，而是意味着万劫不复的诅咒。

《祖国之泪》：一首战争诗，从结尾看，也是一首由未命名的东西而获得其深义的十四行诗，这个未命名的东西就是保证灵魂宝物之凛然不可侵犯的基督十字架。所以说，这是一首基督徒写的战争诗，他把人类的巨大纷争看作是堕落的自然取得的胜利，是放弃永恒生命付出的代价。

这是一首虔诚的诗，不仅如此，应当再一次强调说，它也是一首卓越非凡的作品，严谨缜密，深醇详实，比喻丰富，思致涵咏，意象迭出，构思精巧。同帕斯卡尔一样，格吕菲乌斯也是一个精确的思想家，一个学识渊博的人，他既是法学家又是自然科学家，既是行政官员又是未授圣职的布道师，既是解剖学家又是诗人。他是一个学者，却不是（后人所称的）晦涩的诗人。他是一个深受人文主义熏陶的新教教徒，而不是一个浮士德式的表现主义的先驱者（至今人们仍将他视为这样一个先驱）。

尽管他鄙视世界，但却熟悉并善于在所从事的事务性活动中去适应这个世界。（对于曾在但泽作过短暂逗留的格吕菲乌斯，京特·格拉斯深怀敬意，当他在《泰尔格特的聚会》中，说到这位诗人在为人处事上的圆通老到时，还是言之有据，不无道理的。）

显然，安德烈亚斯·格吕菲乌斯不是一个浪漫主义的幻想家。他反反复复地去描写死亡，这个“苍白的”、“黑色的”、“模糊的”、“冰冷的”、“恐怖的”、“无耻的”死亡。在进行这一描写时，他不仅首先沉浸于“教堂墓地的氛围”之中，而且作为一个诗人，也熟悉尸体的解剖，并了解每一块骨骼的功能。在格吕菲乌斯看来，先是有直观，然后才有隐喻的解释，先是有现实，然后才有超

现实形象的比喻：primum vivere deinded philosophari，先是有生活，然后才有思想。

格吕菲乌斯在哀悼死者的演说辞中写道："我还记得，在世人仰慕的莱登大学的一间著名的解剖室里，摆放着许多死人的骨架，其中的一具在标签上写着一句名言：Nosce te ipsum，认识你自己。"

格吕菲乌斯的激情是一种冷静的，而不是被幻象所迷醉的激情。"教堂墓地"的恐怖景象让我们看到，这里有一位作家，不仅熟悉验尸房，而且也野心勃勃，试图以尽可能忠实自然的描写，创造一个生动、丰满的形象，以符合"绘画诗"的准则（诗人技艺和画家的技艺是一致的）。

这位新教诗人的技艺，就表现为对恐怖景象和死亡场面的描写。他与耶稣会会士，在各自的领域，在伟大的世界戏剧舞台上，展开了一场由死亡这一游戏裁判所主持的角逐……这位在莱登大学解剖室里受过训练的修辞学家，犹如一道新出现的彩虹，登上了舞台，将雅与俗、形而下与形而上融合在他虔诚的教谕诗和恐怖诗中：

眼睛里泯灭的光芒
透过内部蠕虫的涌动，
开始令人恶心地闪烁，
鼻子起皱并破碎。
柔和的面颊渐渐干萎，
下巴、舌头和牙齿露在外面，
如珊瑚色泽一样的上唇，
布满了黑色的斑点。
额头撕裂着。脖子上的雪
变成泥土的颜色，仿佛太阳

驱走冬日的严寒
从高空射下炽热的光芒。

什么从喉管里发出沙沙的声音？
什么在胸腔里嘶嘶作响？
我好像听见蛇与蛇
混合发出的尖叫。
一股充满腐烂气味的浓烟
穿越恐怖的空气上升！

从根本上说，格吕菲乌斯是一个谨言慎行、注重“内心”和“神秘顿悟”的人。他既熟悉具有新教色彩的赞美诗，同样也熟悉耶稣会会士的戏剧，如他的剧本舞台说明所显示的，他可以自如而出色地驾驭耶稣会会士那种场面华丽的戏剧。他在两个方面学习借鉴，多有师承，不管是新教的约翰·赫尔曼（以写灵修诗歌见长），还是耶稣会会士雅各布·巴尔德，他都执礼甚恭，而后者的墓地诗，格吕菲乌斯曾以节拍和变奏的方式翻译成德语。格吕菲乌斯始终追求用典雅完美的艺术技巧，来证明他认为正确的事情，尤其是在向有教养的人演说的场合，当需要强调自己应有的信仰权利时，他就会运用最大胆而新颖的技巧。所以，他喜欢运用亚历山大格式诗句的对偶、交错配列、隐喻、逆喻；偏好十四行诗、格言诗、品达颂歌等艰难的形式，而他对这些形式的运用，意在表明，基督教徒的信仰，不是在接近沉默的呢喃中，而是可以在充满智慧的和形式完美的诗句中，最令人信服地表达出来。

“理性和意义不需要多少技巧就可以自己表达出来。”歌德的这句话，在格吕菲乌斯一类的巴洛克诗人看来，似乎是十分荒唐

的。如17世纪的一句艺术格言所说，一件事情越是富于机趣，越是精致，越是典雅，其品类就越高，其信服力就越大。在颂歌集《为耶稣基督的痛苦而哭泣》的序言中，格吕菲乌斯写道："我完全不赞同这种观点，……因为它把一切美妙的语言之花和诗歌的装饰，都从上帝的教会中驱逐出去了。"——此外，"《圣经·旧约》中的诗篇本身就是诗，其中的一些以极其崇高的和最优美的言说方式，表达了神圣的奥秘……最高者无与伦比的善行不仅被古人描述，而且也为他们歌唱，当暴君淹死于红海时，伟大立法者的神圣姐妹既需要锣鼓，也需要舌头。除了这种方式外，摩西不知道还有什么更好的方式可以来夸耀拯救的奇迹，他最后的预言就是他最后的歌唱。"

关于以诗的方式描述《圣经》事实的争论持续了好几个世纪。与世俗领域不同，在《圣经》中，最渺小和最不显眼的东西，正因其作为神圣的东西，也就并非是不显眼的和渺小的，与崇高的东西、十字架和复活一样，它们也需要戏剧性的、庄严而激情洋溢的表现，当然最先还是要通过朴素动人的描写表现出来。对于用适合的语言表达最神圣事物的争论，格吕菲乌斯在《为耶稣基督的痛苦而哭泣》的序言中，以广博的历史眼光，做出了如下裁决：诗歌的作用范围无边无际，饱蘸"纯洁羔羊之血"的笔，不仅可以写下《圣经》朴素的事实，而且也可以写下雄辩有力而令人信服的东西——二者共有同一个目的："让缪斯围绕着主的十字架歌唱。"

无论格吕菲乌斯以什么方式写作，是布道词，悲剧、喜剧，还是颂歌，格言诗，赞美诗和讽刺诗，对他而言，从来就不存在一种自我写作，自我表达，以及在写作活动中的自我实现，这在17世纪是一件不言而喻的事情。

Nosce te ipsum，认识你自己，这句用来作为莱登解剖室座右铭的警句，也是格吕菲乌斯作为一个作家的座右铭，他要以自己独特

的方式，也就是以《列奥·阿美尼乌斯》第一幕合唱所热情赞颂的那种语言——这是人不同于动物的最卓越的禀赋，引导读者认识自己，理解世界，并洞见个人在基督教的世界戏剧中所扮演的角色：在“时间的游戏”中，在这个世界的舞台上，死亡扮演着主角，而上帝充其量只是一个无限遥远的、高高在上的观众：“玩这个危险的游戏吧，因为它还忍受着时间之苦。”

格吕菲乌斯是诗人，但步路德的后尘，他同时也是宗教言说家、布道者、末日的警告者——即一个狂热地由末日来解释世界、由死亡来解释尘世生存的作家。

三十年战争中的一个基督徒的恐怖幻象就是：“世界是暴君德拉库拉的一座宫城，到处都是长矛、绞刑架和车磔的刑车，在它的下面，流淌着无辜被处死者的鲜血，四处充斥着腐臭和脓血……世界是一个巨大的、宽敞的尸骨存放所，里面堆积着死者腐烂的骨头。它是一个刑堂，只听见法官的恐吓，刽子手的怒骂，被拷问者的哀号，镣铐的声响，空气中弥漫着燃烧的硫磺蜡烛的臭味。”

格吕菲乌斯的世界是一个死人的国度，它的吊诡就在于：尽管经受了种种的折磨和恐怖，人类却认不清他们所居住于其中的世界的本质；他们把最短暂的东西视为恒久不变，把时间视为永恒；把短瞬的幸福混同于持久的福祉，一刻也没有意识到，他们的身上被打上了死亡、短暂性和分离的标记，生活在不安和漂泊之中，而且忘记，随着每一瞬间的消失，获得永恒拯救的机会变得越来越小。正因为如此，格吕菲乌斯才坚持“一切皆虚幻”（vanitas vanitatum）的观点；才时常引用中世纪死亡之舞的母题；才决然从世界末日和最后审判的立场来看待此世，并把对世界的鄙视——我不得不赞美悲伤——解释为一个基督徒为末日的到来所做的准备；而且也正因为如此，他笔下的死亡幻象才接近传道师和诗人约翰·马

太·迈法特所描写的“地狱罪恶”；他才以悔改的精神（天国近了，你们应当悔改），指出了这样一个瞬间，它能使人类将短暂看作是永恒的（尽管是被歪曲了的）映像。

### 时间之沉思

属于我的不是夺走了我的时间的岁月，
属于我的不是将要到来的岁月，
只有瞬间属于我，我注视着它
于是这个属于我的瞬间创造了岁月与永恒。

将时间和永恒思考为同一的，并运用逆喻的修辞手段，在更高的层次上，证明矛盾的相互统一，揭示生与死、光明与黑暗的依存关系，让永恒的记号，在这个世界的“地下室”和“刑讯室”里，显示为“对我们时间性生命的否定”——这一点，而且惟有这一点才是格吕菲乌斯的神学和政治目标。黑夜与白昼，各各他的现实性和伯利恒的可能性，应当在它们互相牵引和交叉的关系中来命名。同样也是以十四行诗形式所写的关于耶稣诞生的诗歌，先于《献给十字架上的耶稣》的十四行诗，并非是偶然的。这首诗典型地说明，格吕菲乌斯始终不渝地使用文学的悖论形式，正是为了通过在伯利恒之夜中所担保的永恒，让矛盾的消除进入诗歌之光，对格吕菲乌斯来说，也就是进入真理之光亮。

黑夜甚于白夜！黑夜比白昼更明亮，
黑夜比诞生了光的太阳更明亮，
上帝选择了光，并居住于光中：
哦，蔑视一切黑夜和白昼的黑夜。

哦，充满欢乐的黑夜，其中也有哀叹和悲伤，
而黑暗和一切委身尘世的东西，
还有害怕、恐惧和恐怖都已消失。
天空在破晓！不再有雷声落下。

那个创造了时间和黑夜的人，让这个黑夜到来！
而他有时间的权利，为自己获得肉身！
并将我们的肉身和时间遗赠给永恒。

模糊的痛苦之夜，漆黑的罪恶之夜
墓穴的幽暗必然穿过黑夜而消失。
黑夜比白昼更明亮；黑夜甚于白夜！

这又是典型的格吕菲乌斯风格，一首虔诚而技艺精湛的诗歌。宣告，以及基督教的告诫，运用了一种修辞学上的推论形式，在推论过程的最后，末尾一行再次重复开端的诗句。开头的断言：“黑夜比白昼更明亮”，通过对上帝居所的神学分析，而获得证明。至于这一论点：有一种黑夜的阳光和一种黑暗的光，则是经由提到基督来证明的，基督通过占有并使其失效，而消除了那个漆黑的、罪恶的、墓穴的黑夜。“光在黑暗中显现，而黑暗却不理解光”，“但这就是审判，光来到了世上，人类却更爱黑暗，而不爱光”，在对约翰这两句话所作的大胆而近乎冒险的解释中，格吕菲乌斯把黑夜，而不是把光，亦即上帝的黑夜—阳光，称为拯救的预兆：永恒的黑夜，蔑视一切尘世的白昼与黑夜，它代表了先于一切时间和黑夜的耶稣的到达。耶稣是光中的“搅混者”，由于他的诞生，上帝与人得以和解，因为永恒是在时间和肉身中实现的，但另一方面，他又有能力

前往伯利恒，实现自我放弃和超越。

通过"黑夜比白昼更明亮"这一论断的不断新奇而大胆的变奏，诗人以十四行的诗句，在黑夜与众黑夜，黑夜的阳光与黑暗，白夜与坟墓、痛苦、罪恶的黑暗之间，导演了一场搏斗——这是在思想舞台上上演的一出以诗歌为形式的戏剧。不同于《祖国之泪》这类十四行诗，这里始终没有涉及事实——皇帝的命令、马厩、马槽、孩子和巫医。不是——最后可解释的——意象，即直观的形象，而仅仅是意义的解释规定着诗的结构。当其他人——或以牧歌的笔调，或以冷静的笔调——从事对事件的描写时，格吕菲乌斯则信任读者的知识，致力于从救世史上分析那个神圣的时刻，在这一时刻，黑夜之子通过建立 ordo Christianus（基督教秩序）让人类永久分有上帝之光。

我要问的是："基督教诗歌"（确切地说，一个将自己看作基督徒的作家的诗歌）在神学的感性化方面，有比这首圣诞十四行诗走得更远的吗？如果有的话，那么，格吕菲乌斯这首1643年1月发表的关于耶稣诞生的诗，便达到了形象（太阳、雷声、分裂的天空、墓穴的黑暗）与思想交融的极致，它具有一种无比大胆的抽象力量（在十四行诗句中，"黑夜"竟出现十五次之多！），并完成了迄今为止几乎还没有一个作家所能完成的事情：在《福音书》作者约翰的智慧和感觉层次上做诗，可以说，远胜过对观福音书作者（Synoptiker）①关于耶稣诞生事件的复述！

格吕菲乌斯蔑视理性，甚至不止一次地认为，真正的智者必须嘲笑智慧，如果他想成为人，也就是做上帝之子的话……但恰是这个格吕菲乌斯，作为诗人，既是一个一流的"理性主义者"，一个

①对观福音书作者指马太、马可或路加。——译者注

冷静的工艺师——他的十四行诗技艺娴熟、精益求精！——一个在语言和思想的创造力上善于吸纳和转化的艺术家，一个巧妙组合词语的高手；一个运用理性，以便通过“中心词语”、固定命名、隐喻技巧和感叹词（“哦”、“啊”、“噢”）达到崇高庄严和激动人心效果的修辞学家——一个在莱登受过训练的雄辩家，一个发明了“机智”的修辞手段、比喻和押韵格式的形式主义艺术家和笛卡儿主义者，……同时又是一个单纯而虔诚的人，同帕斯卡尔一样，他一生都在与那个受难的人、激发他不断地去进行新的描写的殉道者耶稣对话，而在格吕菲乌斯笔下，这个荣耀的复活者则更多是以传统的方式被表现出来的。耶稣，*共患难的同伴*，十字架上的约伯兄弟，尽管是上帝之子，却陷入诱惑之中……耶稣，“残酷无情的上帝”的对手（格吕菲乌斯在《悲悼文》中写道，“……一个人必须忍受来自上帝的痛苦，如果他变成了一个残酷无情的人”）：在格吕菲乌斯的遗诗中，仅有七首十四行诗是献给耶稣的——但对于格吕菲乌斯，这个卑微的，在哀歌、十字架沉思和受难曲中引人哀怜的耶稣却是他的中心形象。在这一形象的影响下，如《星期日和星期五十四行诗集》所表明的，格吕菲乌斯将《圣经》的选读文本转换成了对时代状况的呈现：他不仅沿循福音书原本的故事模式，同时又通过释义、改写和反复的变形，表达出与时代和个人际遇密切相关的旨趣和理解，从而把这些故事变成了自己的故事，例如那首关于慈悲的撒玛利亚人的十四行诗，即是对《路加福音》第十章第三十节以后一则寓言的变形：

我受到致命的伤害，被撕裂，被击碎，被摧毁
受尽折磨并失去知觉。我的脸变得苍白无色。
虚弱的身体渐渐死去，而我贫乏的心灵业已破碎；

疲惫的精神在无尽的痛苦中毁灭。
血管已经凝固，嘴巴不再叹息。
死亡漂浮在我之上，我不知道
痛苦是多么地沉重！哦，真实的生命之光！
主耶稣即使你也不愿意问我。
啊，撒玛利亚人，作为牧师和祭司到来了！
请从你那里为我灌注油和酒，血液和
水流！这荒芜不毛的
充满了谋杀的世界只是增加苦难，
我要去教堂，那里人们根据你的命令
可以用词语和圣餐从死亡中解脱出来。

在这里，虔诚的激情与比喻的艺术，朴素的祈祷与细致的描写又一次融合交织在一起，诗人巨细无遗地将痛苦和苦难逐一列举出来，如同一片片活动布景，一条条从痛苦的总目录中抽取出来的细目。然后，笔锋突然一转：进入寓言的宗教意义的阐释。耶稣被看作撒玛利亚人。油和酒被看作来自受难的主的身体的食物。客栈被看作教会，在客栈里，一个受难的人可以得到照料，在教堂里，牧师，一个雄辩的新教基督徒，可以以路德教的方式，通过词语和圣餐使需要拯救的人摆脱丧失灵魂宝藏的永久死亡。

这首新教诗歌，由一个始终把自己看作是基督教教会的辩护者的人所创作。它是信仰分裂和三十年战争时代的诗歌：表达了那些被蹂躏的造物对和平——基督教教会和平和世界和平——的渴望，这些造物在极度苦难的处境中，惟有在那个殉难者身上才能认出他们的拯救者，惟有在教堂中才能找到他们的故乡，这个教堂不是庙宇，而是客栈和救济院，即那些受难者的救济院。安德烈亚斯·格

吕菲乌斯正是以他们的名义，在黑暗的时代（见《关于弗赖施塔特的毁灭》），表达了一个未来的、为耶稣基督的精神所统治的家园的幻象："长矛和几乎生锈的剑将化为斧头和犁。"

这一幻象，作为大胆的乌托邦，写于1637年——而那时的处境是，基督教世界已根本不可能以撒玛利亚人的精神来改变一个"充满杀戮的世界"。相反，与格吕菲乌斯化剑为犁和以受难的拯救者为标志的和解的和平幻象不同，弗里德里希·罗高的一首格言诗，则指出了三十年战争结束时的现实：

路德教，罗马教皇和加尔文教，
所有这三个信仰
都存在着，但却怀疑，
何处有基督教的信仰。

戈特霍尔德·埃夫赖姆·莱辛

# 《智者纳旦》

# 汉斯·昆
# 启蒙进程中的宗教

参加入学考试时，这个男孩12岁。考试的要求是一篇拉丁文的翻译，内容涉及基督教在克服古代对野蛮民族的偏见方面所产生的影响。做完后，还有些剩余的时间，他就自愿地（显然那时已经显示出惊人的胆量，头脑的敏锐和文字的熟练流畅）补充了几句颇为妥帖的话，当然用的是拉丁文：

> 在各民族之间进行区分，才是野蛮的，因为所有的人都是上帝创造的，并且都具有理性；
>
> 尤其基督徒应当爱他人；按照基督的说法，他人就是需要我们帮助的人，而且，他得出结论说，因为我们大家都需要他人的帮助，所以我们大家彼此都是他人。

“因此我们不要判决犹太人，尽管他们判决过基督”（Itaque nolumus damnare Judaeos，quamquam Christum damnaverunt……），这个12岁的孩子要求道，“我们不要判决伊斯兰教徒；即使在伊斯兰

教徒中有恶人”（nolumus damnare Mahomedanos，etiam inter Mahomedanos probi hominess sunt）。“总之，没有人是野蛮人，除非他是惨无人道的。”

值得注意的是，在这个外表不安定的人的生活中，这些话显示了某种内在的一致性，我们或许可以看作是他没有看到上演的最后一部戏剧的箴言。这个学习毫不费力气的孩子，后来成了他那个时代最可怕的文学批评家，同时也是最具灵感和思想的戏剧家，他就是戈特霍尔德·埃夫赖姆·莱辛，1729 年 1 月出生于萨克森一个宽容的，但却极端正统的牧师家庭，死于 1781 年，即康德《纯粹理性批判》问世那一年。

然而，我们还要中断一下，做一点回顾。帕斯卡尔和格吕菲乌斯几乎死于同一时期（1662/1664 年）。在他们还在世时，有一个人隐姓埋名，在阿姆斯特丹从事写作，他的著作直到十年后（1670 年）才出版，遭到了猛烈的攻击。这本书出版多年以后，甚至在自由的荷兰也受到禁止，而它的作者在 1656 年（即帕斯卡尔的罗马判决那一年）就已被逐出他自己的信仰团体。这个人就是巴鲁赫·德·斯宾诺莎（1632—1677）。在《神学政治论》中，他比近代初期任何一个受到辱骂的宗教哲学家，都更多地提出了远超出于宗教改革的激进要求：

1. 教会和国家，不管是基督徒、犹太教徒，还是其他什么人，都有不受限制的个人信仰自由。

2.《圣经》本身的批判就是对犹太—基督教信仰的（常常相互矛盾的）人类文献的批判。

3. 一种新的摆脱了神人同形同性论的上帝理解：上帝不再是在世界之外，而是在世界之内，他包含一切、渗透一切、存在于一切。

1670 年左右，当时还是完全不可接受，甚至受到谴责的东西，

一百年之后，则为莱辛在很大程度上接受了。人们（指广泛的有教养人的圈子）成了*现代的*（一个来自法国18世纪的表达）。在此期间，时代确实发生了*翻天覆地的变化*。17世纪中叶开始的从新教和反宗教改革的正统派向现代的范式转换，已为欧洲的思想精英普遍接受，这一范式转换，与其说是被内在个人化的虔敬主义和笃信的英国自然神学（“Physiokotheologie”）所阻碍，不如说是为它们所促进。18世纪，随着政治上的稳定，经济状况、营养状况、人的寿命状况也开始改善。

尽管人们批评说，保罗·哈泽德的《欧洲精神的危机》(1935年）局限于1680年到1715年间过于狭窄，但不容否认的是，在欧洲的精神文化中，从古代向现代，从正统派向新的信仰形式的转变，却与我们息息相关。文化的重心从南方移到北方。这一转变结果就是，魔鬼、女巫、彗星、奇迹等信仰被压制，对所有人都有效的天赋人权观念和社会契约观念，为越来越多的人所接受。

即使在*宗教的基本情绪和整个生活情感*中，这一转变也是显而易见的——它体现在第一位具有欧洲影响的现代德国哲学家莱布尼茨的哲学中，因其著名的《神正论》(1710年），耶稣会会士创造了“乐观主义”这个词。所以说，在德国也有一个“从恐惧世纪向希望世纪”的转变（H.勒曼）。

在格吕菲乌斯时代，还弥漫着一种生存恐惧、短暂性、无助性、原罪意识和需要神恩的氛围。

而莱辛时代——从他的著作触手可摸——却充满了生活希望和对人类善良本性的信赖。自我否定、自我鄙视让位给了自我肯定、自我实现；对肉体和性的敌视让位给了自然天性和感官的快乐。不是对世界的否定和放弃，而是对世界的占有进入了意识：北美洲的开发和英国对印度的殖民化（欧洲历史成为世界历史），牛顿经典

物理学的世界模式的构想。

*启蒙成为时代的符咒*——启蒙运动发端于荷兰和英国，在法国（伏尔泰英国之行后）迅速发展为反教会和反基督教的运动，甚至转变为无神论和唯物主义。在莱布尼茨、克里斯蒂安·沃尔夫，以及后来莱辛的德国，启蒙运动则是以更为温和的方式（反唯物主义——一神论——自然神论）进行的。对世界、上帝、人的形象的挑战也是无比巨大的：世界——“上帝的创造物”——成为*世界机器*，上帝成为*至高无上的理性*，针对任何人类学和神学的悲观主义（原罪！），*人的尊严*被置于中心：与生俱来的上帝意识和天生的道德准则，意志自由和灵魂不朽。总之，一个天赋的、自然的宗教以美德（善的“适用性”）和善良的道德为目的，也就是说，促进高尚的人性。这就是一种启蒙的宗教！

那么，*启蒙可以通过宗教来实现吗*？新近的启蒙研究文献，正是在对莱辛的研究中使我们注意到，多层次的启蒙进程有其宗教的根源和构成元素。启蒙关于光和照亮的谈论，实际上可以从虔敬主义对光的虔诚和英国自然神学在光中的超越经验，经过圣波拿文都拉和奥古斯丁，一直追溯到柏拉图的哲学（A. 席尔逊著作中有大量的例证，1974 年）。然而，这一点并不能改变这一事实，启蒙最重要的特征和真正的现代性——在德国主要集中在哲学和神学上——是其宗教批判的潜能：在宗教和政治上，从传统、教条、教会和基督教中解放出来，这就是*宗教的启蒙*！根据经典的回答，启蒙乃是成熟的冒险。伊马努埃尔·康德沿着笛卡儿的路线，在莱辛去世三年后，回答了“何谓启蒙”的问题：“启蒙就是人走出由他自己造成的不成熟状态”，所谓“不成熟状态”，被理解为“没有能力在无需他人指导的情况下运用自己的理智”（《全集》，W. 魏舍德

尔编，第 6 卷，第 53 页）。如果说有一个人，针对康德所说的“人的懒惰和懦弱”，实现了“启蒙的座右铭”：“大胆地运用你自己的理智”，那么，这个人就是戈特霍尔德·埃夫赖姆·莱辛，卡尔·巴特称其为“18 世纪的一个完美绝伦的人物”（第 208 页），此言非虚。

对于启蒙思想家莱辛来说，什么是其宗教性中的重要东西呢？他 21 岁时写的早期神学随笔——典型的自由作家和新闻记者风格，尤其是《关于胡亨特兄弟会的思考》，业已显现出一个明确的倾向：人“被创造出来不是为了诡辩”，而是“为了行动”（三卷本《作品集》，汉泽尔版，第三卷，第 272 页）。与正统派不同，对虔敬派和启蒙主义者（他们常常被错误地看成是对立的）来说，重要的在于：真正的基督教信仰，恰恰不是在推理中，而是在正确的实践中被证明的。它是有益于人类和人类幸福的活动！因此，在莱辛那里，越来越强调的是行动、生活和道德，而不是神学、学说和教义。

*莱辛很早就摆脱了传统和教义*。在莱比锡大学念书时，他已经将家庭相沿成习的传统抛到了一边，作为神学学生，他更喜欢学习哲学、语文学、考古学，以及医学。对他那个时代在神学上有影响的学说和派别，如路德正统派、沃尔夫的启蒙哲学和新教义学，他也统统敬而远之。这样做并非没有原因：尽管路德抨击理性，尽管理性和启示截然对立，但这个在莱辛看来极其“敏锐”、而又要求盲从信仰的路德正统派，仅仅为了取消其神学体系，偏偏又求助于那个伟大的“杂耍艺人”，即已被现代物理学和哲学彻底埋入坟墓的亚里士多德。启蒙的大众哲学家沃尔夫及其门徒，则几乎与托马斯主义同调，重新将理性和启示合而为一（当然强调的是理性），

不免有皈依天主教之嫌。即使是背负骂名的“新教义学者”（“新神学家”），其固然批判各种教义——首先是让启蒙运动的乐观主义人类学蒙辱的原罪教义，再就是三位一体和道成肉身，而且以“时髦”的方式消除了启示和理性的矛盾，但在莱辛看来，他们创造的不过是“外行和半吊子哲学家的蹩脚作品”。

很久以来，那些执着思考的人就面对着这样的问题：如果“宇宙结构”，像尼古劳斯·封·库埃斯、马尔塞利奥·费齐诺、乔尔达诺·布鲁诺所猜测的，或者像伽利略和帕斯卡尔以来的人所自以为知道的，是一个没有中心和边界的无形状的无限空间，那么，古代希腊—教会和中世纪罗马—天主教范式的天国等级秩序也就站不住脚了：按照新的世界图像，天父上帝从地形学上说，不可能高高地端坐在天上，而逻各斯、词语、圣子[①]也不可能下降到世界的中心（大地），甚至一直下降到大地下面（地狱），然后在他升天之日重新返回。如果这一点不再站得住脚，那么，许多东西也就动摇了，尤其是教父学和经院哲学中为基督一性论所充分解释的基督的神性，甚至包括耶稣基督之事件本身。

在天主教复辟时期，人们在巴洛克拱顶、巴洛克穹顶和巴洛克教义学中，为自己创造了一个天空的替代物，仿佛托勒密和亚里士多德还始终能够支撑在万事万物中不容置疑的《圣经》。但对莱辛来说，所有提出的神学问题都可以在《圣经》诠释中解决。在这方面重要的是：他不再像帕斯卡尔那样，仍然按照古代和中世纪的神学，视《圣经》为一本由上帝启示的充满了符号、象征和谜语的，并且可以用奥利金和奥古斯丁的比喻方法来加以解释的书。莱辛遵循斯宾诺莎和里查德·西蒙（1638—1712 年）的精神，把《圣经》

①在基督教教义中，逻各斯、词语、圣子皆指耶稣基督。——译者注

理解为一部人类创作的世俗文献。西蒙是一个虔诚的巴黎奥拉托利会会友，帕斯卡尔死后不久，他便在1678年，以《旧约批判史》一书，先于所有新教教徒，创立了现代的《圣经》批判。在波舒哀的影响下，他的书受到压制，他也被驱逐出教团，当然这并没有阻止他继续进行深入的研究。

而莱辛呢？整整过了一百年，当莱辛于1778年，也就是在担任沃尔芬比特尔公爵图书馆管理员八年之后，出版了那部轰动一时的《一个匿名者的片断》时，他的情况也并不好到哪儿去。这些片断出自汉堡的东方学家赫尔曼·萨缪尔·赖玛卢斯之手，是完全受洛克、托兰特、廷德尔等英国自然神论者的自然和理性宗教的影响而匿名撰写的。莱辛本人在赖玛卢斯死后，从其女儿那里获得了这些片断。片断以毫不留情的理性主义批判，揭露《圣经》文本的自相矛盾，抨击门徒和《福音书》写作者的可信性，并通过追问原初的拿撒勒的耶稣，对现存的教会基督教提出了彻底的质疑。随着赖玛卢斯《片断》的出版，在德国开始了耶稣生平的历史研究。阿尔伯特·史怀泽曾出色地描述了这一研究的发展历程，但他将莱辛排除在外，却令人不可思议。

人们把这场公开谈论的，且占去了莱辛整个晚年的“片断争论”，称之为路德以来德国教会所受到的最强烈的震撼；而且也间接地危及到专制主义国家。正如伽利略对于天主教会，这场争论对于新教，同样也是一场为争取神学的现代范式而展开的“决战”：这一神学，尽管始终根植于《圣经》的起源，但也不得不接受现代自然科学（伽利略）和现代历史科学（赖玛卢斯—莱辛）的成果。莱辛不顾蜂拥而来的一切愤怒、嘲讽、抗议和审查的呼声，为他的匿名者进行辩护，当然在理性和启示的关系这一基本问题上，

莱辛与这位匿名者并不完全一致。

赖玛卢斯反对正统教义的理由是：基督教的信仰真理或教义（例如基督的复活）之所以不可信，是因为《福音书》作者的消息是自相矛盾的。相反，正统派则认为（无需历史考据）：基督教的信仰真理是可信的，因为《福音书》作者的消息并不自相矛盾。对上述两种观点，莱辛均持反对态度。而当今的批判神学原则上是赞同莱辛的：尽管基督复活的消息自相矛盾，但它仍然是可信的。莱辛提出的问题是：在耶稣基督时代不是还存在"精神和力量的证据"吗？当这种证据不再存在，而只有它的消息时，那么，在今天如何向一个人说明基督教的真理呢？为了从过去进入今天，从偶然的历史真理进入必然的理性真理，我如何才能跨越这道"讨厌的鸿沟"？

以今天的眼光，我们会说：莱辛借助于赖玛卢斯反对正统教义，拒绝作为神学问题的"*《圣经》文本神启说*"（Verbalinspiration），是正当的；因为《圣经》包含着不可否认的自然科学和历史的矛盾和谬误。但莱辛反对正统派和赖玛卢斯，拒绝基督教信仰真理的*历史证明*，也是正当的；因为全部的永恒不可能系于历史的蛛丝上。而我们今天对莱辛进一步提出的问题就是：人的理性是否确实可以不依赖《圣经》的见证，而从内心把启示的真理看作永恒的、理性的真理？如果这一点不可能，那么什么是可能的？在讨论克尔凯郭尔时，我们将回到这一问题。

思考可能发生的事情，无论如何都是非同寻常的，那样教会就将更认真地看待像莱辛这样的一个人了。宗教和思想的统一，在近代是否已迅速地破裂？精神生活，以及宗教虔诚是否已不再依赖于稳固的教会而发展？如果人们处理堆积如山的问题，并接纳了新的知识，而不是像葛茨牧师那样，墨守成规和毫无幽默感地坚持对

《圣经》、上帝和世界的传统理解，那会发生什么呢？大约从1750年以后，莱辛已经开辟了一个新的方向，这在他给柏林的犹太启蒙哲学家摩西·门德尔松的一封信中可以得到印证。在信中他写道，他必须弥补许多以前出于偏见而抛弃的东西。确实，他既不是一个大胆的理性主义者，如较早的研究（卡尔·阿讷尔的《莱辛时代的神学》，1929年）所认为的，也不是一个路德教派的基督徒，如神学家们在神学上所划归的那样。根据研究界近来一致的看法，他是一个真正的逻辑缜密的辩证思想家，却不是一个有体系的思想家，在激烈的论辩中，只要他字斟句酌，便常常被武断地理解，至少在这一点上，与马丁·路德不无相似之处。

莱辛现在问他的对手，放到一个新时代里，路德这个“伟大的、被低估的人”，是否也能同样表达他的立场？在争论达到高潮时，他对梅尔希奥·葛茨（汉堡大主教，为当时正统教义最重要的代表人物之一）大声喊道：“我绝不想被您骂为比您对路德教派更不怀好意的人……正如你（对着路德说）现在教导的，谁最终会带给我们一个基督教；正如基督本人教导的！谁——”（第三卷，第441—445页）最后对着葛茨——彬彬有礼地拒绝道：“您写吧，主教大人，您就竭尽全力地写吧：我也写。如果在涉及我和我的匿名者的任何最小的事情上，任凭您强词夺理，信口雌黄，那我也就只好放下我的笔了。”（第三卷，第443页）

四个月之后，这支“笔”停了下来。在写完十一篇反葛茨的小册子之后，内阁颁布命令，取消了沃尔芬比特尔图书管理员的审查豁免权，而这项命令也就等于是禁止出版讨论神学的著作。莱辛的反葛茨小册子，和帕斯卡尔的《致外省人书信》一样，都是最高水平的论战文献。

*

1778年8月8日，在莱辛就取消审查豁免权一事给公爵回信的当天，这个无所畏惧的、机智灵活的孤独斗士和始终自谦为“神学爱好者”的人，现在才真正决定战斗，他宣布了新的行动：写诗剧《智者纳旦》！在给他的匿名者的女儿爱丽丝·赖玛卢斯的信中莱辛写道：“我写这个剧本，是为了看一看，人们是否还肯让我在我旧日的讲坛上，在剧院里，至少是不受干扰地说教。”（《全集》，P.里拉编，第9卷，第798—799页）他改变了战斗场所，并且声明：“要用比十篇片断还犀利的语言来戏弄那些神学家。”很快他就开始动笔了：半年后《智者纳旦》发表，并绕过了作品审查。

整个五幕剧，一如以往，依然是结构严谨、诙谐风趣、才思敏捷，不过现在用的是抑扬顿挫的无韵诗体。恰恰是作为一个戏剧家，莱辛也是一个词锋锐利的雄辩家，在互相辩难的对话中，他机智风趣、妙语连珠。但这种对话现在已不是在天马行空的诗歌空间中进行，而是在一个必须激起、而今天还依然激起观众想像力的地方：耶路撒冷！它是犹太教徒、基督教徒和伊斯兰教徒的圣地，而在中世纪鼎盛时期，在十字军东征和迫害犹太人时期，却成了冲突不断的最不圣洁的地方。耶路撒冷：直到今天都在争夺，争论，争战。

以一种投向伟大视野的目光，莱辛把宗教的讨论转移到一个更高的层次上：他感兴趣的不再是一个正统主教和一个启蒙作家之间的狭隘论争，而是三个同起源于闪米特人的，具有预言特征的世界宗教之间的戏剧性对话，它以鲜明生动、诙谐机智的舞台人物形象呈现出来：一个聪明理智的犹太人（纳旦，德国戏剧中第一个高尚的犹太人形象），一个开明的伊斯兰教徒（苏丹萨拉丁），一个尚

未成熟，但终究是通情达理的基督徒，他既是一个年轻的十字军骑士，同时也（和修道士一样）反对由卑鄙无耻的“教皇”所代表的权威教会，也就是那个对异教徒施以火刑、用强权手段来保护其专制统治、并使人处于愚昧无知的盲从状态的教会。那么，这部违反了所有喜剧和悲剧艺术规则的教育剧要说的是什么呢？它为今天得出了什么结论？通过三个小心翼翼的步骤，我们将由外及内地接近我们所提出的问题。

*

《智者纳旦》，最初看上去好像一部个人的*家庭戏剧*（Familiendrama），实际上却是一部*人类戏剧*（das Drama der Menschheit）。这一点可在与神学解释的对比中得到强调。这种神学解释把莱辛的基本问题，要么移到人的生存问题上，要么移到神意的问题上，从而忽视了莱辛的立场。应该说，两个问题都是必要的：

就第一问题而言，显然，*新教的莱辛解释*得到了赫尔姆特·蒂里克的认同。早在1936年，他就在《启示、理性和生存》（1967年第5版）中，以莱辛宗教哲学的研究，开始了对莱辛的神学“拯救”。启示和理性，历史真理和理性真理的关系被重新思考；而且揭示出，在莱辛那里根本不存在无神论问题。和他同时代的整个德国启蒙运动一样，莱辛也坚持上帝、自由、不朽和美德。然而，在《近代的信仰和思想》（1983年）关于莱辛的章节里，蒂里克却把人的生存和所受到的威胁解释为莱辛的基本问题（“如果不同时拥有我的生存，那么，我如何能够把这个理性生物，也就是我自己理解为历史生物”，第124页），这样，他也就落入了为他那个时代所特有的存在主义的局限之中。同时，他还在“主体性”的语境中讨论

莱辛的《智者纳旦》(第131页)，对于不同启示宗教的真理要求，仅止于这样一种贫乏的“提示”：这就是“戒指寓言的最深刻的问题”，这样，他也就又一次离开了对莱辛来说至关重要的宗教问题。

就第二个问题而言，毫无疑问，在蒂宾根由阿·席尔逊提出的天主教莱辛解释，也有其重要的意义，尤其是因为受反现代主义的影响，在长达一百年的时间里，天主教神学家关于莱辛的书还没有出版过一本。在近来的天主教解释中（例如B.博特），席尔逊的解释或许是最为浩繁广博的，1974年以书名《神意视野中的历史》出版。“神意”，对莱辛和德国启蒙运动来说，无疑是一个重要的理性真理！但在我看来，如果“神意”成为莱辛历史哲学的核心，而不是成为它的“视野”（如席尔逊书名所示），那么也就忽视了莱辛的问题。如此一来，《智者纳旦》就简单地——亦如席尔逊在最近发表的《莱辛的基督教》(1980年）一文中所表达的——变成了一场“神意的游戏”，从而完全排除了宗教问题！

可见，对于这一个——新教——是生存的辩证法，对于那一个——天主教——便是上帝中心说和人类中心、神意信仰和自由的问题。但就这部以犹太人纳旦为中心的戏剧而言，其基本问题并没有被把握：对牧首制教会权力机构的尖锐批判，基督教和犹太教的问题，神学启蒙工作的要求，尤其是令神学家难堪的世界宗教问题，亦即*真正的*宗教问题。因此，作为一个启蒙的而不是学究式的启示批判者，莱辛无论在天主教神学中，还是在现代的大多数新教神学史著述中（自1867年I.A.多尔纳以后，一直到1947年，卡尔·巴特才以一个章节的篇幅来讨论莱辛，自然是拒绝多于理解），均被完全忽视，也就不足为怪了。这暴露出莱辛接受史的“褊狭”，其“影响一直持续到今天，尤其是反映在后巴尔特主

义中，以及那些断章取义地引用‘宗教改革遗产’的人和基要主义者身上”（引自 W. 特里哈斯，第62页）。

关于*神学启蒙工作*（Aufkläerungsarbeit），莱辛在这部分析性戏剧的第一幕就已经指了出来。他以诙谐和反讽的笔调，消除了某些偏见，如对纳旦的偏见：他“只是个犹太人”，然而与一般所见不同，他却“诚实和高尚”（第一幕第一场），他是一个犹太富翁，却乐善好施，扶弱济贫。所谓神学启蒙工作，具体地说，就是告别一切虚妄的信仰：“让甜蜜的虚妄让位给更甜蜜的真理……人更喜欢是一个人，而不是一个天使。”（第一幕第一场）就是摒弃“有奇迹癖的民众”的奇迹信仰：“奇迹至多是，真实的、真正的奇迹，每一天对我们来说都能而且也应成为日常的。”（第一幕第二场）就是将人指向实践：“比起切实的行动来，沉迷于幻想更容易。”（第一幕第二场）

然而——此即第二个步骤——这部初看起来像是一部具有思想*倾向性的戏剧*（Tendenzdrama），实际上是一部照亮大脑和温暖心灵的*启蒙戏剧*（Aufkläerungsdrama），在第二幕和第四幕中，它越来越集中在新教和天主教神学家始终避而不谈的那个伟大的人道诉求上：做基督徒，并非是以不做人为代价（第二幕第一场）；不是基督的名字，而是他的美德和人性才是重要的（第二幕第一场）；理性的种子播撒在人的灵魂中（第三幕第一场）；行动和痛苦（而非信仰内容）是最具英雄气概的信仰证明（第三幕第一场）……

*人道是人类自身的理想*：它在纳旦这个人物形象上体现出来！“犹太教徒、基督教徒、伊斯兰教徒和拜火教徒，在他看来都是同样的”（第二幕第二场）；“他的精神摆脱了偏见；他的心灵向所有的美德敞开，犹如与一切的美共鸣交响”（第二幕第三场）；“基督教徒和犹太教徒难道就只是基督教徒和犹太教徒，而不是

人？啊，但愿我在你们身上能找到一个人，只要叫作人他就满足了！”（第二幕第五场）

那么，根据这出戏剧，何为“智者”？智者不是“聪明人”（第三幕第五场），不是自私自利、精打细算的人，不是道貌岸然、劝善说教的人，也不是喜欢“掉书袋”卖弄才学的人（第五幕第六场）。智者是一个富于智慧、心地善良的人，是一个知难而进、百折不挠的人，是一个在理性中使自己的意志和上帝的意志协调一致的人，是一个无私忘我、不盛气凌人的人：纳旦这个犹太人，在生活的戏剧中，比基督徒更是一个基督徒：“你们是基督徒！——老天爷作证，你们是基督徒！从来就不曾有过的一个好基督徒！”（第四幕第七场）修道士刚说完，纳旦马上纠正说：“应该是我们。因为使我成为你们基督徒的，也正是使你们成为我的犹太教徒的东西！”如果人道之光暗淡了，就既做不成基督教徒，也做不成犹太教徒，甚至连人也做不成，两者共同的人道价值具有决定性的意义。此外重要的是，与法国人伏尔泰不同（伏尔泰在其《哲学辞典》中称犹太人是“地球上最令人厌恶的民族”），莱辛不是一个无视道德的严肃性而对宗教极尽怀疑和嘲讽之能事的人，他让人道根植于宗教虔诚之中。

然而——这是走向中心的第三个步骤——这部看上去好像是一部平淡无奇的*宽容戏剧*（Toleranzdrama）的作品，实际上却是一部乌托邦式的*和解戏剧*（Versöhnungsdrama）。它在痛苦和不幸、屠杀和毁灭的即使在乐观主义世纪也笼罩着无边黑暗的背景上，照亮了深邃的人性，甚至爱，即“一个坚贞的没有偏见的爱”，一个赋予生命、力量和伟大的爱。确实，在《智者纳旦》中，所涉及的不仅仅是一般的上帝—人或生存的辩证法，也不仅仅像一些肤浅的解释

所说的，涉及的是个别善良行为的非政治的个人伦理。它所涉及的是一个人类更美好未来的政治—宗教乌托邦，在戏剧的结尾，被象征性映现在具有不同信仰人的相互拥抱的节日中：根据莱辛面向人类未来的历史思想，这个在今天依然鼓舞人心的宗教和平幻象，就*是人类和平的根本前提*！而恰恰是这一伟大的宗教和平幻象，使《智者纳旦》远远超出了莱辛的同时代人如克洛卜施托克、赫尔德和维兰德的所有作品，并一次又一次地重新唤醒观众。

当然，这个伟大的未来幻象的先决条件是：必须解决真正宗教的问题。“在这三种宗教中，只有一个可能是真正的”（第三幕第五场）：众所周知，莱辛解决这个问题，借用了出自薄伽丘《十日谈》的一个关于三个戒指的古老寓言，并加以全新的创造。这个寓言的重要意义，通过它在剧本中的中心地位（第三幕第七场）而得到强调。哪一个是真正的戒指，哪一个是真正的宗教，如果理论上无法弄清（“真正的戒指已不可证明”），该怎么办呢？回答是：只有实践的证明才是有效的，让每一个人“都追求自己坚贞的没有偏见的爱”！然后戒指的力量就会显露出来：“以温良，以真诚的和解，以善举，以最衷心地献身于上帝。”这就是说，证明只能来自在生命中献身于上帝的人性自身！一句话：每一个宗教都是真正的，真实的，因为它在事实上和实践上证明了“奇迹的力量”，并“让上帝和人都感到满意”。这是一个明确的观点吗？

人们可能会问，这部戏剧是否就是对弗里德里希大帝那句口号的说明，即让每一个人按他自己的方式成为永恒的。是这样的吗？倘若如此，也就把莱辛的宗教和平幻象庸俗化了，并低估了他思想的独特性。早在《智者纳旦》问世前十年，莱辛在写给柏林启蒙思想家弗里德里希·尼柯莱的一封信中，就曾反对把柏林的思想

和言论自由降低到“恣意嘲弄宗教的自由上”(《全集》, v. P. 里拉编,第九卷,第327页)。莱辛并没有像赖玛卢斯那样以庸俗启蒙主义的眼光,把伟大的宗教看作是纯粹的理性宗教或自然宗教的可以抛弃的临时外壳;他的思考不是非历史的,他也不想简单地为了一个纯粹理性的普遍宗教,而排除历史地生长的宗教。相反,他所做的,只是把理性和历史、理性和传统、理性和启示联系在一起加以思考,从而克服他那个时代理性和宗教之间不幸的意识分裂。无论历史如何错综复杂,莱辛也不打算像蜕去一层老皮一样摈弃基督教;他试图重新解释基督教,并从内部大胆地把它移到前面。

因为莱辛把基督教和犹太教一起看作是“上帝原本打算纳入其教育计划的人类的一部分”(§54)。这一点正是这位始终关注基本问题和细节问题的文学家,在他最后一部具有重要影响的纲领性著作中所阐述的。这部著作同样是讨论赖玛卢斯的产物,在他去世前一年匿名出版,它就是《论人类的教育》(1780年)。广义的“教育”概念产生于启蒙运动,即一个所谓的“教育时代”。莱辛著作的神学术语一直可以追溯到教父时代,不仅“历史计划”的概念(即“同一个上帝的经济学”,§88),而且把上帝或基督视为人类“教师”的思想,都可以在莱辛所熟悉的希腊教父那里找到,而三个时代的观点(旧约—新约—永恒福音),则可以在约阿希姆·费沃莱及其后来的中世纪“宗教狂”那里发现(§87)。

莱辛确信,没有历史的知识,人仍然是一个不成熟的、并易于受到伤害的孩子。他第一个大胆地在历史的基础上,依循犹太—基督教的历史发展线索,提出了一个整体历史的哲学构想,并由此而为历史哲学,尤其是黑格尔的历史哲学指出了道路。迄今为止,还没有人像他那样,把启示理解为神意的教育过程,理解为“推动人类理性发展的新方向”(§63),因此人类的整个历史必然导向未

来：它乃是一种对*理性的启示*，在千年的进程中，理性从幼年时代（旧约），经童年时代（新约），一直发展到成年时代（完成），在这一过程中，“被启示的真理”，逐渐成为可以从内部洞察到的“理性真理”（§76）。

无论在戏剧上，还是在神学上，莱辛与其说是革命者，不如说是革新者，他始终善于巧妙地利用传统的东西，来证明新生事物的合法性。他比其他人更多地意识到，只有和整个人类一道，才能走向一个“完全的启蒙”（§80），走向一个“完美的时代”，在这个时代里，一个人行善，不是因为可以得到回报，而是“因为善本身”（§85）。根据一种自嘲的说法，异教徒依赖的是头脑，而一个路德教派的基督徒则依赖于心灵。那么，莱辛本人到底是依赖他的头脑还是他的心灵呢？我们不知道。他几乎没有对任何人表露他最后的思想和情感。但可以肯定的是：《智者纳旦》的作者始终都忠实于他青年时代的梦想，52 岁时，他死于一个犹太人的怀抱，这个犹太人曾被剥夺人身自由，关进监狱，后经莱辛亲自干预被释放。

那么今天的神学怎样呢？它会满意《智者纳旦》的答案吗？会满意莱辛对实证宗教的严肃评价而同时又是极端的相对化吗？这个问题不是用几句话就可以回答的。但可以确定的是：无论神学家们如何视而不见，自莱辛以来，那种将自己的真理绝对化，却排斥其他一切真理的*神学绝对主义*（theologischer Absolutismus），已经站不住脚了：那种把非基督教的宗教一律判定为不真实的排他性立场，就像所有认为自己的宗教在道德和精神上更优越的傲慢要求一样，都是纯粹的神学假定。

今天，无论是天主教神学，还是新教神学，均面临着莱辛当时还无法令人满意地解决的任务：在避免绝对主义的同时，也避免对

*一切价值和尺度都采取无所谓态度的相对主义*。因为这一点同样是确定的：同冷淡主义一样，在莱辛时代已逐渐出现的、现代的、而今天普遍流行的多元论，也与莱辛扞格不入。多元论不加区别地赞同自己的和其他的宗教，而冷淡主义则认为，一切宗教观点和宗教选择都是无所谓的，不需要“精神区别”的努力。真与伪的界线，用莱辛的话说，已不再位于基督教和其他宗教之间，而是位于各个宗教的内部。这就要求有一个多层次的宗教标准，尽管自莱辛时代以来，这还是一个没有实现的要求，但只要我们不是泛泛地评价宗教，而是不断地致力于从宏观和微观上解释每一宗教的结构，这一标准就可能被提出来。

现代性在莱辛时代的启蒙运动中达到了顶点。正像某些神学家和教会代表人物通常所做的那样，人们可以批评这场启蒙运动是表面的、平庸的和肤浅的。但这样的批评却不适用于莱辛这个划时代的人物，他不仅开创了德国古典文学时代，而且也代表着解放的理性、纯洁的道德和普遍的人道。

当然，人们可以借用哲学家汉斯—格奥尔格·伽达默尔的说法，把反对偏见的偏见称为启蒙运动的伟大偏见。但一切不乏合理的解释学前思考和后思考，都不可能抹杀这样一个历史事实，即在基督教中，没有启蒙运动反对偏见的斗争，酷刑和宗教裁判也许还会继续实行，宗教信仰会更严厉地强加于人，所有的迷信和蒙昧主义就会得到宽容。所有今天认为启蒙早已过去的人都应当思考：

只要罗马教会还没有在它自己的范围，实现莱辛所要求的人权，以及思想和新闻检查的自由，尽管它在外部始终对他人提出这样的要求；

只要教会的世俗委员会对犹太教、伊斯兰教、印度教、佛教，以及其他千百万人的永恒救赎问题，不敢给出肯定的回答，尽管他

们出版了大量与他们对话的手册；

只要一个自诩为现代的神学，对所谓超理性的基督“奥秘”（天主教的）和“悖论”（新教的）——它们对《新约》中的耶稣是陌生的，采取一种非批判的态度：

*那么，这些教会和神学家就还没有超越莱辛和启蒙运动，而只能是瞠乎其后！*

当然，莱辛——一个直言不讳和思想敏锐的人——今天看来也许是第一个要求对*启蒙进行启蒙*的人，也是第一个为了认识真理和塑造人道的生活，而警告人们不要盲目相信人类理性和科学的人，正如帕斯卡尔对笛卡儿所做的那样。今天，对实现现代合理性的怀疑，已发展到了无以复加的地步。认为人类历史是不断进步的过程，是对理性的不断启示，这在奥斯威辛犹太人大屠杀之后，在广岛和古拉格群岛之后，已变得完全不可能了。或许我们可以设想，莱辛如果活得更长一些，也会注意到“启蒙辩证法”。

最后，我想引用他在《论人类的教育》末尾说的一段激动人心的话：“走你的不引人注目的路，那是永恒的神意！只是别让我因这不引人注目而怀疑你。即使你的脚步要向我显现，也别让我怀疑你在返回！”

# 瓦尔特·延斯
# “纳旦的思想一直就是我的思想”

1778年8月11日，莱辛在沃尔芬比特尔写信给他的兄弟卡尔说：“我还不知道，我（与约翰·梅尔希奥·葛茨）的争论会有什么样的结果。但我会对每一种结果都做好准备的。你大概知道，一个要多少钱就有多少钱的人，并不一定就过得好，而这是我在前一天夜里冒出来的一个古怪想法。许多年以前，我构思了一出戏，它的内容就类似我现在的争论，那时我做梦也没有想到会有这档子事。如果你和摩西（门德尔松）认为不错，我打算预订付印这玩意儿。”

这玩意儿，指的自然是《智者纳旦》：莱辛每每谈到自己的作品，总喜欢用一种俏皮的、随意的甚至轻蔑的口气。不过稍后又说道：“与其说它是天才的产物，不如说是争论的结果。”看来，一个作家到底还是不可能随随便便地谈论他正在创作的作品。在此说话的人，选择从讲坛转移到舞台上，不是因为诗兴大发，而是出于某些具体明确的理由。首先，他要避开审查，而他如果继续想用神学小册子与葛茨论战的话，这个审查最终会让他完蛋；其次，他仍然不想放弃他的争论，相反还要使这场争论成为一种公开的、与大众

有关的事件，再其次，也是想改善他的经济状况。

由此可见，《智者纳旦》是出于某种宣传鼓动的理由才写作的，它借用薄伽丘关于聪明的犹太人梅尔席泽德希的寓言，改写成了一部诗体的具有神学启蒙精神的戏剧。他是一个穷作家，尽管担任沃尔芬比特尔图书管理员，收入却少得可怜（一年只有六百个塔勒，而不伦瑞克大公歌剧院的经理却收入三万塔勒，甚至一个女独舞演员每年的收入也会超过六千塔勒，几乎是莱辛固定薪水的十二倍）……一个贫穷的诗人和基督徒，把自己变换成了一个有钱的犹太人和一个像朋友门德尔松那样的商人，只有这样他才可能不但以迂回和巧妙闪避的方式，而且还可以大胆和坦诚地（当然是在面具和多义性游戏的保护下）回答葛茨的这一问题："莱辛，你如何对待基督教信仰?"

葛茨提出的问题，咄咄逼人，他要求把宗教与真正的基督教信仰明确区分开来，并认为，他的对手不应该在现在回避一个清楚而明确的解释，而是应表明自己是"诚实的人"，不再"迷惑读者的眼睛"。

在这种情况下，被逼入困境的莱辛，还可能有什么别的办法呢?他只得明确地说，他所理解的基督教，是指"包含在基督教最初四个世纪的信条神学中"的教义。一个狡猾的回答，确实，这一回答使这个受到指责的人，既可坚持他在精神与文字、宗教与《圣经》之间所做的严格区分——但同时，对于莱辛也不失为一个真正的天主教命题。将《圣经》与传说，文字记载下来的启示与支配着教徒的活生生的信仰传统融为一体，戈特霍尔德·莱辛，这位来自卡门茨的牧师之子，可以效法二世纪的教父！反对新教教皇则可以抬出艾任纽和德尔图良作为证人！那么，莱辛作为具有新教特征的文字专制的牺牲品，最终走向改变宗教信仰的道路了吗?信奉 regula fidei（信

条）——这也是18世纪最著名的改宗者约翰·约阿希姆·温克尔曼所表达的那个精神上的犬儒主义的一个术语。他在从新教教堂转入天主教教堂时，曾大胆而不无内疚地向世人袒露："最初，当几个异教徒……看我在弥撒中跪拜时，我还觉得不好意思，但我的胆子却一天天变得大起来……我现在才开始察觉出，我的父亲原来不想让我成为一个天主教教徒：当我必须要去行天主教的跪拜时，他给我做了一块非常薄的轻易就会破损的皮护膝；……因此到了夏天，我不得不……在身边放上一副手套，以便能聚精会神地跪拜。我发觉，要获得永恒的幸福，我还缺少很多东西。每当我用右手划十字时，左手就会引起我旁边人的不快……圣灰星期三，我的头上撒圣灰：因为害怕撒得不当，我直摇头，而那些圣灰几乎抹进了我的嘴里。"

那么，莱辛是在步温克尔曼的后尘吗？尽管温克尔曼是天主教教会的忠诚子民，但他并不想放弃他的习惯，每天早晨，他准备早餐时，"都要唱上一首我们路德教派的赞美诗。""我究竟为什么忧伤"：新教的最高音部成为圣城所有教堂的钟声了吗？莱辛当然不是温克尔曼那样的改宗者，而是恰恰相反；但装模作样，闪烁其词，在宗教之间看风使舵、随机应变……莱辛亦不能免。而他表示信奉"regula fidei"，即"基督教当作磐石建立于其上的早期教父的信条"，目的却在于，使最高审查机构，即最高法院感到不安：新教对否定"唯圣经论"原则的抨击，将会由于莱辛而击中那些依附于古老教会的大多数宗教机关，如沃尔芬比特尔所估计的，不管葛茨如何反对，它们都可能会受到严重的挑衅！

1778年7月23日，莱辛给弟弟卡尔写信说："我肯定有办法来分化最高法院，在他们中间制造不和；就像保罗对元老院所做的那样。因为这个最高法院中的大多数成员都是天主教徒，所以我可以

让他们只能如此来看待我的事情，路德派牧师对我的诅咒，其实也是对所有天主教徒的诅咒，他们和我一样，都不想把宗教建立在，或仅仅只建立在《圣经》上。我已经按这个意图写完了一页。”

与天主教徒携手反对葛茨（为了“击败”他）即是莱辛的口号：谁要想反对审查机关，谁在1778/1779年选择同盟者时，至少作为神学家，不应忸忸怩怩，暧昧不明。无论任何时候，他都必须寻求共同的战斗者——最重要的是，促进理性的事业，不管采取什么样的策略，都寸步不离所选择的主要路线。

寸步不离，是的！在《对汉堡葛茨主教大人的一个不必要问题的必要答复》一文中，先提出一个命题：“这个信条是基督教建立于其上的磐石，而不是《圣经》”……紧接着这一针对路德教派正统观念的命题——现在轮到了天主教教义学者——又提出一个相对的命题：“这个信条是基督教建立于其上的磐石，而不是彼得及其门徒。”

先是向右边扇一记耳光，给左边一个笑脸，然后再向左边扇一记耳光，给右边一个笑脸（或者相反）：在反对强大的文学、政治、宗教机构的斗争中，莱辛就是以这样的方式击出他的拳头的。既大胆而又谨慎，始终注意避免全面的对抗，因此他更多地是采用寓言、童话和可作不同解释的意涵丰富的比喻，而不是以一种“肯定”的语式，让真理大喊大叫，自以为是地闯到屋子里来。

嗯，嗯，多么奇妙！我
究竟怎么啦？
苏丹需要什么？什么？——我
准备好钱；而他需要——真理。真理！
他确实需要，——纯的，闪亮的——好像

真理就是硬币！是的，如果还有
称量过的旧硬币。
这也行！只是这样新的硬币，
要盖上章，放到盘子上
数一数，不然它现在还不能用。
像袋子里的钱一样，人们在头脑中
也可以摸到真理？究竟这儿谁是犹太人？
我还是他？那怎么样？他不也是
在真理中要求真理吗？而且
怀疑他只是需要真理作为陷阱，多么渺小。
渺小？那么什么是比渺小更伟大的
人呢？确实，确实，他推门
就闯进了屋子！而人们敲门，倾听，
然而只有当人们把自己看作朋友时才如此。——我必须
小心翼翼地走！——怎么？怎么啦？——想完全
做犹太人，不成。而完全不做犹太人，则更不成。
因为，如果没有犹太人，他就可以问我，
为什么没有穆斯林？就是这样！这可以救我！
不仅仅是孩子，人们满足于
童话。
他会来的，只有他来。

如果有什么地方显现出作者和剧本主角的同一，那么它就在纳旦这段关于戒指寓言的著名开场白中：二十六行诗句（完全是说白，即一种接近于口语的富于节奏的散文）和在“嗯，嗯”和“只有他来”之间的二十一个破折号。每当做出决定时，莱辛从不草率

行事，而是再三斟酌，反复推敲，提出问题，表达异议，让对方参与进来，考虑不同的选择，并在他特有的自我表达中，运用一种辩证的方法。真理，作为思考的结果，不是倒在盘子上很快就可以数清的硬币。真理——至少——得细心地思量一下。（“还有称量过的旧硬币，这也行！”）真理并不是在铸造出来之后，马上就可以被使用；它的币值不是由加减乘除来估算的。真理也不是年终结算的结果，它根本上，或者说，首先是在对话中，在相互探讨，相互交谈，相互倾听，也就是在朋友间的苏格拉底式的对话中，才获得其轮廓的。真理不能简化为公式和公理，而只能以比喻和显现的方式，作为值得追求的财富（绝不是作为占有物！）纳入到视野之中。

总之，在莱辛看来，真理绝不可能被“拥有”，而至多是在某个时候去获取的——这就意味着，在热中于惟一正确的、政治上有效的真理的人当中，只能十分小心谨慎地谈论真理，一个对真理的矛盾性感兴趣的人，可以扮演不同的角色（如纳旦扮演他早已不是的犹太教教徒，或者如莱辛——信奉信条！——扮演他从来就不曾是的正统派）；可以讲述童话，并且在真理受到威胁时，沉默比不受保护的表达更明智。在莱辛的系列对话《共济会对话录·恩斯特和法尔克》中，共济会成员法尔克对他的同伴说：“你一定认识那些人们更愿意保持沉默的真理。”恩斯特接着说：“而且还能说出来。”法尔克说：“智者不可能说出他更愿意保持沉默的东西。”

尽管不可能*说出*，但却可以暗示、运用委婉的表达和隐喻——或者，至少是在戏剧中！一旦涉及核心问题，或争论达到“白热化”的地步，神学论战文章无法做到的事情，便可以由戏剧来担当：它以针锋相对的方式谈论信仰的基本问题，在你来我往中，断断争辩，机锋迭出，亦庄亦谐，妙趣横生，时而慷慨激昂（如纳旦

讲到大屠杀时），时而温文尔雅（对弈，兄弟姐妹之间的争论，思考有关侦探、财富以及巧设陷阱的好处）。

莱辛始终——而不仅仅是出于对审查的考虑！——厌恶那种反对“神学的经院语言”的态度。在《论公理体系》的序言中，莱辛写道：“我是神学爱好者，而不是神学家。我不相信任何体系。除了我自己的语言，没有什么东西能要求我去说另一种语言。我同情所有那些诚实的人，他们的不幸在于，不能像我一样说自己的话。”

幸运的莱辛，令人同情的约翰·梅尔希奥·葛茨：当教皇哈默尼恩斯喋喋不休地叱骂剧院是耶稣会会士占据的魔鬼讲坛（指新教教徒宁愿进歌剧院，也不愿去做礼拜仪式）……葛茨枉然地反对那些年轻的贵妇人的戏剧热情，而指责她们“在剧院里只寻求刺激和沉浸于一种极其有害的爱情观”时，莱辛则终于能够实现他心中渴望已久的，而在博学且充满诗意的争论中，无法充分做到的事情：用一种只属于他自己的语言，唱出对自然宗教的颂歌，并以此揭露被启示的、而后又宣称为绝对的信仰真理的狭隘性。

是的，我们看到这个来自卡门茨的牧师之子，如何——究竟是多少次？——发泄他心中的怒气（“那么好吧，我亲爱的怒气！你在哪儿？你上哪儿去了？你无处可藏。尽管发泄吧！赶快！……我气得咬牙切齿，敲打额头，紧咬着下嘴唇！”）。我们看到他如何控制自己，回忆好冲动的父亲。（“你经常对我说：戈特霍尔德！我请求你，以我为榜样：对自己多留点儿神。因为我担心，我担心……是的，老爷子，是的。”）

实际上，我们还看到，这个虔诚的异教徒戈特霍尔德·埃夫赖姆·莱辛，如何——剧本几乎还未开始动笔——在全国各地进行广泛的预订活动；如何通过逐步的告知和预先寄送，加强人们的好奇

心；如何在奥地利和丹麦之间，组织“大型的募捐活动”；如何一面用充满矛盾的表达令对手胆战心惊，一面又对审查官采取缓和的态度；如何在出现危险情况时，例如在维也纳，就马上取消预订；如何在写作中（即写到剧本的结局时）让教士和大臣们同时感到紧张不安。有一次他这样写道：“我的剧本与我们现在那些穿黑袍的人毫无关系”，而另一次在回答“葛茨将会怎样？”的问题时，他写道：“现在我将让一个教皇出场！”这部由他自己精心导演的作品在排练时，除了少数几个朋友和一个诚实可靠的印刷商外，没有得到任何有权有势者的资助和支持。在他舞台上的庞大神学队伍里，莱辛是多么地孤独，他只能完全依靠自己，这一点，将《智者纳旦》与歌德的《浮士德》——这部在德国人的评价中逐渐取代前者的剧作加以对照，就可以清楚地说明：1800 年 3 月 24 日，席勒写信给科塔说：“我担心，歌德会让他已经花费了许多心血的《浮士德》完全停下来，如果没有他人和充满吸引力的建议……来促使他完成……这部伟大作品的话……他当然期望获得巨大的成功，因为他知道，在德国人们急于想看到这部作品。我相信，您可以提供极好的建议，促使他写完这部作品。”

莱辛的情况却完全不同——没有一个实力雄厚的出版商，没有资金，也没有他人的资助；不断面临审查的威胁；为各种惩罚措施所纠缠——《智者纳旦》：在维尔茨堡、奥古斯堡和奥匈帝国的首都维也纳，被禁止出版和上演——因为奇怪可笑的妥协（如把教皇变成一个骑士团首领！），死后受到贬低……尽管如此，莱辛仍然要以戏弄和嘲笑，来激怒他的对手。历史传说中的那个伟大的教皇赫拉克利乌斯（莱辛在沃尔芬比特尔图书馆曾详细修订和部分翻译过有关这位教皇的历史文献），变成了一个肥胖的、红头发的、面孔和蔼的主教！一个冥顽不灵、刚愎自用，像身材矮小的恺撒·博

尔吉亚[①]一样推行教会政策的主教。此外，还逐字逐句地引用葛茨的话——无论是教皇指点圣庙骑士看戏，谈论“剧中的笑话”（“L先生的戏剧学”即出自葛茨之口），还是他居高临下，心不在焉地面对苏丹萨拉丁说话：“我会轻而易举地让他明白，什么都不信仰，对于国家是多么地危险！如果人可以什么都不信仰的话，那么，所有的市民关系就会土崩瓦解、四分五裂。”（约翰·梅尔希奥·葛茨的原话是：“只有那种人才会把‘莱辛先生这样一类人’的行为看作是某种无关紧要的事情，他……不愿看到，市民社会的幸福是直接建立在这个社会本身之上的。”）

教皇受到了致命的打击，与此同时，莱辛也在他的剧本中，对那个官方和国家教会意义上的“教会”原则，予以尽情的嘲笑，尤其是借一个虔诚而单纯的修道士之口，这个热爱基督教的修道士，通过对其代言人的描写，揭露了基督教所自称的东西的真相：“我常常感到惊奇，一个完全生活在天上的圣者，也能屈尊下凡，了解人间的事情。他一定很辛苦。”

那么，教皇，这个被纳旦或经由纳旦之手被莱辛所杀死的实证宗教维护者的可怕形象，是一幅讽刺画？（在剧本序言的草稿中莱辛写道：“纳旦反对一切实证宗教的思想，一直就是我的思想。”）

教皇，对一个伪善者的嘲笑？这个伪善者——同假装虔诚的达雅一样——自以为认识真正的和惟一正确的通往上帝之路。身穿戏装的葛茨：一个为失去其古老特权而悲伤的国家教会的不幸代言人？在第五篇反葛茨的文章中莱辛写道：“啊，多么幸福的时代，那时教士还代表着一切，——为我们而思，为我们而食！主教大人

---

①恺撒·博尔吉亚（1475—1507），教皇亚历山大六世的私生子，曾任巴伦西亚大主教，枢机主教，为教皇的主要顾问。——译者注

多么想在胜利的凯旋中，把你们重新带回来！多么愿意，德国的君主们为了这一有益的目的而与他联合起来！”

教皇，一个已经一去不复返的基督教世界精神的代理人？这个教皇，需要特别强调的是，甚至也是那个包括犹太教徒、基督教徒、异教徒和土耳其人在内的伟大宗教共同体的不共戴天的敌人。在他的早期文章《为卡尔达诺正名》中，莱辛就已经证明了这个宗教共同体的合法性：在这篇文章中，他进一步完善了数学家、哲学家和医生希罗尼摩斯·卡尔达诺的论证。（卡尔达诺的文章名为《*论敏感性精神*》——由于剧本中纳旦所表现出来的敏感性精神，莱辛因此而被称为*博学的诗人*。）此外，我们的教皇首先代表的是属于他自己阵营里的教义学者，即莱辛在他的一则“寓言”中所讽刺的那些迂腐刻板的人。这则寓言以一座宫殿（从外部看有一点神秘莫测，而内部则是灯火通明、四通八达）为例，来讽刺某些人（即基督徒）的荒唐的行为方式，这些人为丑陋的外观和许多流传下来的平面图所蒙蔽，忘记了宫殿在高空阳光照耀下的光彩夺目的美，他们不去窥探内部，而只注意外部的事件：这座建筑的不称职的管理者，在从事各种各样的历史诠释时，既不知道他们所诠释的内容，也听不见少数熟悉宫殿内部，以及它的结构和通道的人对教义学者的批评：“你们的平面图与我们有何相干？无论这些平面图有何不同，对我们来说，它们都是一样的。而我们所需要的仅仅是随时知道，最善意的智慧充满整个宫殿，而且从那里美、秩序和福祉可以遍及全国各地，如此而已。”

教皇，一个头脑狭隘的正统派，他从来不在宫殿里，也从来不在理性和启示相遇的光的领域中——在我看来，这一描绘对于他是再合适不过了，与剧本中其他所有的人物形象不同，这个人物始终处在促进人性的交往关系之外。

在莱辛笔下，教皇是惟一一个不善于交谈的人：他没有能力对话，或被排除在对话之外，是因为他把人与棋子相混淆，并仇恨一切交谈文化。教皇，一个集中代表了教会的精神趋向的人。教会只承认与上帝、《圣经》或忏悔者的对话，而且是建立在命令和服从的基础上的，这种对话，从根本上怀疑人的一切教养和相互之间的平等交流。

自发性，个人表达，特定场合的即兴发言，在他人之中发现自我，充满激情而又不固执己见的交谈，这一切都不可能发生在教皇们压制和敌视一切交谈、快乐和笑声的地方！

如此看来，基督教教皇代表的是对社交的拒绝，而犹太人纳旦则代表了社交的胜利。如果说，教皇束缚在僵化的权力结构中，是自我封闭的，那么，纳旦则是一种“公开”传授方式的体现者，他面向所有的人，并使每一个人以适合其自身的方式去接近真理：他以不同的方式，在从最低一级向最高一级的渐进过程中，使沉溺于幻想的蕾霞，充满偏见的圣庙骑士，以及他（潜在的）*知心朋友*萨拉丁变得开明而富于理智……这一切，在莱辛看来，正是来自于一种理性的、启蒙的和人道的教育观：在“尚未”（noch nicht）和“不再”（nicht mehr）的边界上（用《恩斯特与法尔克》对话中的语言来说，也就是在作为个体的这一个人变成作为种属的整体人的地方）……肯定人的同时存在，既不否认*几乎不再是犹太教徒的人*（即基督教徒和伊斯兰教徒），也不否认*尚未是整体的人*——在一个沧海桑田的时代，揭示这样一种共存性，正是莱辛《智者纳旦》的旨趣所在。他拒绝那些把自己的观点视为神圣不可侵犯的偏见，同时也反对含糊不清的泛爱主义。

恩斯特与法尔克的对话表明，在18世纪，一般人想要*克服*的只是宗教狂热者之间的宗教的分裂，而对于莱辛这样一些现实主义

者来说，则是要弥合和消除宗教团体、国家和阶级之间的分裂，并通过一种"和谐一致的共同情感"来实现这一目的。在《论人类的教育》中，莱辛让一位匿名者为第三福音书（《旧约》和《新约》之后的理性福音书）辩护，在《恩斯特与法尔克》中，他设想了一个大会所，在这里，不分祖国，不分宗教，不分市民等级，每一个有尊严的人都可以促进人性的发展；在《智者纳旦》中，他以大胆的预言，让自然的东西在一个自由和平等的社会中变成现实，无论怎样，莱辛感兴趣的，并不是普遍存在的乌托邦，而永远是具体的乌托邦，不是革命的行动主义，而始终是逐步实行的改革。

在《恩斯特和法尔克》中，莱辛再一次写道：在这方面，"共济会成员"也可能是"自然宗教的维护者"或"理性真理的捍卫者"——"共济会成员静静地等待太阳的升起，他点燃蜡烛，让它们尽其所能地燃烧。每当蜡烛熄灭时，人们就会重新点燃蜡烛的残余部分，或者插上新的蜡烛；但这不是共济会成员的事情。"

这不是共济会成员的事情，也不是纳旦的事情：他永远是一个犹太人，并作为犹太人而是一个人，但他既不是一个地道的犹太人，又不是一个完全超越了犹太人的人，他告诫基督教教徒和伊斯兰教教徒既要忠诚自己的起源，同时也要超越自己的出身，承认出生的偶然性，也就是承认历史，承认文化传统，承认尘世生活的社会化，而这一切都必须通过相互比较和批判而使其相对化。只有当博爱成为世界的法则，一切才不会彼此排斥，而是互为条件的。

很少人能充分地指出，和莱辛年轻时代的作品《犹太人》一样，《智者纳旦》也不是一部亲犹太人的戏剧（ein philosemitisches Drama），根据摩西·门德尔松为马纳塞·本·伊斯雷尔①的《拯救

①马纳塞·本·伊斯雷尔，生于1604年，卒于1657年，荷兰犹太作家。——译者注

犹太人》一书所写的序言，这部作品更多是想通过赞美一个遭受压迫和虐待的少数民族来证明，不索回每一个被歧视和由于偏见而被视为异端的少数民族的权利，就不可能要求人的权利。

再说一遍，谁要把《智者纳旦》看作是一部具有明显亲犹太人倾向的博爱主义的作品，谁就会走入歧途。莱辛的旨趣，并不在于为犹太人做善意的辩护，而是在于以示范性的方式摧毁源出于基督教的上帝选民的意识形态，这种意识形态，正如门德尔松所言，喜欢"把所有不是基督徒的人"说成是"暗杀者和强盗"。

对于外国人，莱辛试图教导自己的人民要学会运用宽容。莱辛并没有通过基督教徒，而是以典型的间离手段，在《论人类的教育》中，通过一个理性时代的新教教徒，在《恩斯特与法尔克》中，通过一个共济会成员，在《智者纳旦》中，通过一个犹太人，来表达他的意图的。

纳旦，一个与莎士比亚的夏洛克完全不同的形象，他是犹太人，也是商人，同时又是一个充满生活智慧、讲求实际的人（他说"钱币"、"利息"和"造币"可以像说"上帝"、"耶稣基督"和"理性"一样脱口而出）——尽管如此，他仍然是一个典型的艺术形象：一位对领养大唱赞歌而将自然生育视为第二位的父亲；此外，也是一位由于信基督教的女友的褊狭而承担了母亲角色的父亲（像伊达·艾勒这样一些伟大的女演员们都把智者纳旦称为她们的理想角色）。

如果说莱辛让他笔下的女性人物说话率直、粗暴，而又咄咄逼人，那么这位塑造萨拉、爱米丽雅、明娜、弗兰齐斯卡等女性形象的作者，则在纳旦这个理想父亲的身上，塑造了一个既不盛气凌人，也没有男人的傲慢自大的人物形象。"我要像母亲安慰孩子一样安慰你们"，"我要像产妇一样喊叫，我要呼喊，大声呐喊"——正像耶和华，在预言家以赛亚的解释中，既是父亲又是母亲（丈夫

和妻子集于一身："是你使我从母腹中生出来"，锡安对他的国王说。）……正像耶和华——与一个"怜恤她所生的儿子"的妇人比较——既是统治者又是悲伤的圣母，纳旦也是以这样一个父亲的身份出现的，他在谈论关于由基督教徒造成的杀戮时，获得了 Pieta① 的感人的威严：既作为犹太男人又作为犹太女人，既作为父亲又作为母亲而为被杀害的孩子哭泣。

这里没有任何对过于男性化的父亲（这就是教皇：一个盛气凌人、专横跋扈的反父亲，他与其说是父亲，不如说是统治者）的赞美。莱辛感兴趣的既不是父亲—男人和父亲—上帝，也不是对犹太人的美化。相反，在这里他更多地是要向基督徒指出，由于长期的宗教教育，他们被固着在预定的角色模式上，还远远没有达到博爱，而这一博爱只有在宗教宽容（即互相承认，而不仅仅是屈尊的容忍）的基础上才是可能的。

一个单纯的基督徒，在莱辛看来，是一个笨嘴拙舌的怪物……既不合群也不善辩（这在沃尔芬比特尔几乎被视为深重的罪孽）。这种不与其他任何传授形式和解的基督教教育，甚至连修道士也不赞同："……孩子们需要爱，即使仅仅是一种野兽的爱，在这些年里也比基督教重要。成为基督教还早着呢。"

*成为基督教还早着呢*。这句话虽然严肃……但演员在舞台上说出来，通常都会在观众中引起哄堂大笑。为什么不呢？确实，在德国文学中还没有一部戏剧像《智者纳旦》那样如此机智、诙谐、滑稽、纷乱和有趣，尽管其中有大屠杀的场面，有神学上的敏锐，有哲学的、经济的和血缘的争论。胡果·封·霍夫曼斯塔尔不无正确地指出："还从未有人如此演出这样一出戏剧，这是一出我们所看

①Pieta，意大利语，泛指圣母玛利亚膝上抱着耶稣尸体的图画或雕像。——译者注

到的最诙谐风趣的喜剧，整个戏剧的人物对话……扣人心弦、机锋迭出、妙语横生。”

我的问题是：在莱辛之前和之后，有哪一位作家如此大胆地以一种动人的悲剧形式，或者说，以一种轻松风趣、“诙谐幽默的初级读本”（弗·施莱格尔语）和严肃的喜剧形式，把最棘手的神学主题，包括它建基于其上的宽容和教育的纲领搬上了舞台？

在18世纪的德国，除了莱辛之外，还有谁能够大胆地以诗句来描写对虔诚实践的义务，以及对任何逃避现实——无论是在走路的姿势上，在修道院里，还是在象棋的对弈中——的警告。这些诗句，由于是无韵诗，它们一方面指出了诗意的距离，即东方和传说中的历史世界，而另一方面，由于打破了格律，节奏散漫而接近于散文，它们也召唤出了现在。此外，我进一步要问的是，有谁曾大胆地把包含在戒指寓言中的剧本主旨（不是戒指的遗赠，而是它的获得方式；不是占有，而是证明自己值得享有礼物的努力；不是首饰，而是依照上帝形象被创造的人——不管他具有什么样的宗教信仰，他都在博爱的行为中表明自己是富于理性的、意识到自身界限的教育者；不是客体，而是主体决定着个人的幸福）……把这样一些深刻的哲学命题，从理论与实践统一的方面，像莱辛那样诙谐风趣、畅快淋漓地表达出来？如所周知，莱辛的语言风格深为席勒所不满，对于这位注重体裁和语言的严格区分的魏玛诗人来说，莱辛那种自由洒脱、狂放不羁的语言必然是刺耳的。

一言以蔽之，为了把这部教育剧（纳旦实行的正是共济会成员法尔克所教导的东西）搬上舞台，人们必须成为莱辛，而不仅仅是狄德罗！这既是一部富于喜剧特征的、“亦庄亦谐”（用歌德的话说）的、充满了各色人等和错综复杂关系的人类戏剧（Menschheits-drama），同时又是一部家庭戏剧（Familienstück），在剧中，主要人

物除了纳旦之外，每一个人都有亲戚关系：伯父、姑姑、侄子、外甥女和睦相处——而且没有一个人结过婚！一个鳏夫，三个处女和五个单身汉：如果没有异议的话，我称之为家庭戏剧……然而这一点恰恰是有争议的。无论如何，都没有一个美满的结局，没有婚礼（如在草稿中），没有把新娘领给新郎、掀开面纱的欢乐场面。相反是单调重复、沉默寡言的拥抱，没有交谈，没有社交，没有预示这些人物在场的矛盾。只有宫廷的礼仪和同一东西的机械重复。没有下棋的祆教徒和胡言乱语的修道士活跃节日的气氛。人们默然无声地在蜡人馆里庆祝家庭节日。在我看来，这是一个忧郁的结局。

这表明，通向宗教与理性解放（这一理性解放，在启示为其铺平道路之后，便不再需要启示）的和解之路还很遥远，而指出这一点恰恰是莱辛的意图之所在。

在远古时代和一个——也许！——经数千年之久才从未成年状态中完全摆脱出来的王国开始出现的时代之间，有一个中间时代，在此时代中，被赋予国家权力的实证宗教和意识形态团体的不宽容和盲目信仰，虽然通过论文和戏剧剥夺了其不受限制的权力，但还远远没有为了自然宗教而被证明是荒谬的。

作为现实主义者，莱辛对他的文学—神学活动的影响不抱任何幻想：“我不知道这出戏现在还可以在什么地方上演”，而且他也清楚地认识到，坚持其历史权利的基督教绝不会放弃去阻挡那个投向——真实的和可信赖的——基督的宗教的目光，这个宗教，是耶稣“作为人自身来认识和实践的宗教，是每一个人都可以与他共同拥有的宗教，而每一个人从作为*纯粹*之人的基督身上看到的特征越是崇高和可爱，他就越是希望与耶稣共同拥有这个宗教”。需要强调的是，作为*纯粹*之人（不是作为上帝，也不是作为这个人），耶稣乃是博爱的化身，而不是其偶然的和有限的拟人化。

关于基督教和博爱，我们看到，莱辛同帕斯卡尔和格吕菲乌斯一样，也把他的目光集中到了那个在《论人类的教育》中被称之为教育家的耶稣身上。这是一个从未放弃去成为人的耶稣，莱辛的最后创作正是以这个来自拿撒勒的人为主题的。在《智者纳旦》出版后的几个星期，莱辛在写给伊丽泽·莱马路斯的一封信中说道：他打算写一部五幕悲剧，名字叫“虔诚的撒马利亚人”。这是一部“根据主耶稣基督的虚构”创作的剧本。接着他又说道：“祭司和牧师将在里面扮演一个出色的角色。”我们看到，那个以最可靠方式实现了上帝导向理性的神意计划的虔诚实践的维护者，一直到死，都始终是一个神学的争论者：如戒指寓言所表明的，他属于那些自愿放弃其权威的父亲，他们听凭儿子去信仰任何宗教，并通过博爱这一为上帝所满意的人类交往形式过一种撒马利亚人的生活。

他不仅属于智者，而且也属于愤怒的父亲，在对牧师、祭司、祖先和葛茨进行无情的宣战。他们将纯粹的学说和笃信的空想置于优秀的作品之上。然而莱辛说，这一点是清楚的，优秀的作品不是按信仰来衡量的。在《智者纳旦》中，穆斯林给基督教徒施以恩惠，基督教徒把女犹太人从火中救出，而犹太人在人道的最高层次上，接纳了女基督教徒，而他的信仰伙伴就在此前不久毁灭了他的全家。

“你至少微笑着为她保留一个幻想”——在圣殿骑士——他集犹太教徒、基督教徒和伊斯兰教教徒于一身——出现后，达雅对蕾霞就产生了一种甜蜜的空想！莱辛知道，正如时间存在一样，空想只有在艺术的梦境中才可能成为真实。只有在戏剧舞台上，精神和谐的自主的社会才能够实现。他们不再需要政府，不再需要世俗的暴君，不再需要宗教的训诫。

在去世前的几个星期，莱辛向他的朋友摩西·门德尔松介绍了

一个流亡者，犹太人大卫松，这个人受到以色列和基督徒的戏弄："亲爱的摩西，他要求您的只是，为他建议走向欧洲的最短和最安全的道路，在那里既没有基督徒，也没有犹太教徒……一旦他幸福地到达那里，我就是第一个跟随他的人。"括而言之，这就是启蒙时代一个爱好神学的人的遗言，在他的墓碑上可以刻上布莱希特的话："他提出了建议。"

这些建议，直到今天都没有被接受，更不要说被实现了。

弗里德里希·荷尔德林

# 赞 美 诗

汉斯·昆

# 作为古希腊文化与基督教和解的宗教

莱辛逝世十年后的蒂宾根：如果有什么地方可以亲身经历所谓的旧秩序，亦即新教神学、教会、国家和社会的*前现代*“体系”或范式，那么，这个地方就是卡尔·欧根公爵专制统治下的，或者说是弗里德里希·荷尔德林（1770—1843年）时代的蒂宾根神学院，荷尔德林与他的朋友诺伊弗、马格瑙、施陶林，以及1790年以后与黑格尔、谢林一道曾在此学习。

在蒂宾根，以戈特洛布·克里斯蒂安·施托尔为首的“旧蒂宾根学派”的神学，尽管涂有一层现代的色彩，但仍表现为传统的和正统的。如果说，路德教派的正统观念和17世纪的天主教巴洛克经院哲学，在格吕菲乌斯时代，是与亚里士多德联姻，而18世纪的启蒙神学是与莱布尼茨和沃尔夫联姻的话，那么，施托尔则是求助于康德，来为其“《圣经》的超自然主义”进行辩护：由于“纯粹理性”不涉及诸如三位一体、道成肉身和复活的信仰真理，所以它也就不可能批判地探讨这些真理。这就是当时的简单状况。

荷尔德林、黑格尔和谢林三人曾共居一室，他们对教义和批判

的这种表面上的妥协颇有微词。"大概还没有一个地方像蒂宾根这里，旧体系如此忠实地继续着"，黑格尔后来给谢林写信这样说道，并嘲笑这种伪现代的正统观念，"试图把新观念之水汲引到它自己的咯吱作响的水车上来"："他们说，'是呀，这话说得倒是没错'，然后就睡大觉去了，第二天早上，照旧喝自己的咖啡，而且给别人也斟上一杯，就好像什么事也没有发生过一样。"（拉松—霍夫迈斯特版，第27卷，第12、16页）由于生活在一个狭隘的虔敬主义环境里，荷尔德林所受到的教育，从一开始就是否定自我，而不是肯定自我，但他很快便摆脱了后期正统教义和道德主义的思想压制。对于他来说，基督教越来越成为一个衰弱的宗教。于是，古希腊——荷尔德林青年时代起的"向往"——取而代之，获得了一种新的宗教般的吸引力：那是一个由温克尔曼重新发现的，具有"崇高的单纯和静穆的伟大"——德国古典文学的美的理想！——的古希腊，是光明的、极乐的众神的古希腊，也是虔信自然和人性和谐的古希腊。

它与蒂宾根神学院，以及它那阴沉的宗教笃信和基督教信仰的氛围形成了多么大的反差。因为神学是如此地正统，教会的戒律是如此地严厉，对牧师候选人的监管是如此地完善；服从就是全部的口号：一个权威的教会支撑着专制主义的国家。在神学院，即从前的奥古斯丁修道院中，用荷尔德林的话说，到处都充斥着"不健康的空气"、"腐烂的垃圾"，或者用谢林的话说，一种"道德的专制主义"无处不在：站在这种易于导致奴性和虚伪的惩戒制度背后的，是公爵和强大的斯图加特教会监理会的权威。在那里，神学大学生批评教会和国家的权威、制度、戒律，会受到严厉的处罚。

对于荷尔德林，蒂宾根是一个转折点：很快他就站到了教会和国家等封建机构的对立面。他从心底里厌恶教士职业。只是为了母

亲，这个柔弱纤细、性情随和，但却野心勃勃、荣誉心极强的“郁郁不乐的人”；这个不断充满怀疑，本想学习法律的人，才不得不忍受着“压制”：“我还待在修道院里，是因为我母亲的请求。为了让她高兴，我只好消磨几年的光阴。”（两卷本《作品和书信集》，岛屿版，第2卷，第803—804页）

只是在学生社团、私人友谊和阅读方面，神学院领导才是宽容的。自70年代——莱辛的最后十年，尤其是自美国独立战争以来，在德国知识分子中间，引人注目的，是由克洛卜施托克、“狂飙突进”作家、歌德的《葛茨》和席勒的《强盗》所推动的政治上激进的“后期启蒙运动”，这个运动广泛传播自由的思想和对王公诸侯的憎恨；在符滕堡，舒伯特、康茨、施陶林，所有这些荷尔德林认识的朋友，都参与了这个运动。在神学院，人们公开场合阅读《圣经》，而私底下却阅读卢梭。如果说，威廉·米歇尔那部经典的《荷尔德林传记》（1940年）忽视了这一政治方面，那么，近来的研究，受皮尔·贝尔陶克斯著作的启发，则明确指出，荷尔德林的早期诗歌不仅受到来自家庭的基督教、虔敬主义、冉森教派精神的熏陶，而且也日益受到克洛卜施托克（最初被奉为“上帝的伟大歌者”）自由思想的影响，并具有一种反对不公正的封建制度的倾向。

1788年，也就是法国大革命的前一年，《男子的欢呼》一诗问世，它颂扬“上帝的女儿”、“公正”、“自由”以及“祖国之爱”的理想，对“专制者的诅咒”和“教士的怒骂”，表现出无所畏惧的反抗激情，而且还显示出一种新的谈论“诸神之神”的语言：

我们心中闪烁着神明的火花；
地狱的强权不能把这火花
从我们男子的胸中夺去！

听吧，专制法庭，听吧！（第1卷，第257页）

一年后，*伟大的革命*在巴黎爆发，随着成立法国国民议会，攻打巴士底狱，逮捕国王，发表人权宣言，将教会财产收归国有，这场革命把国家观念和启蒙运动普遍的人类理想与资产阶级的利益联系在了一起！这意味着：在莱布尼茨、休谟和康德的哲学中，在牛顿和玻意耳的物理学和化学中，在孟德斯鸠、伏尔泰和卢梭的国家和社会学说中，已达到其经典形式的*现代范式*，现在也开始在政治实践领域发挥充分的影响。无论是法国启蒙思想家，还是莱辛，都不曾思考过一个暴力的革命；而法国大革命最初也的确不是以流血方式进行的。

正因为如此，在危机四伏的*德国*，这场革命得到了中间阶层的大多数人和资产阶级知识分子的赞同，哲学家中如康德、雅各比、费希特，作家中如克洛卜施托克、赫尔德、维兰德、诺瓦里斯和弗里德里希·施莱格尔，当然在神学大学生中，也有三位年轻的充满反抗精神的蒂宾根人，他们同样对诸侯自愿改变统治方式抱有幻想。在神学院，通过一个来自蒙贝利亚尔（当时属于符腾堡的一个说法语的城市）的大学生小组对法国革命进展情况的详尽报道，人们为革命的思想所吸引，并如饥似渴地阅读法文报纸。当时的题词纪念册上充满了诸如“反抗暴君！”“让·雅克万岁！”“自由万岁！”之类的口号。据说，黑格尔这位自由和平等思想的热情宣传者，曾与荷尔德林、谢林等其他人一起，在蒂宾根或蒂宾根附近，种植了一棵自由之树。

荷尔德林对革命思想的狂热，清晰地表达在*蒂宾根赞美诗*中：人类最崇高的理想——和谐、美、自由、爱——被看作真实的力量、神的启示和形象，它们召唤着诗人，同时也为诗人所召唤、所

赞美、所感谢、所“热情地”欢呼。在《人类颂歌》(1791 年)中，第一次出现了“我们心中的上帝”。这首政治—宗教赞美诗的宗旨就是改造人类社会。在献给“天空的女儿”自由这第一首赞美诗（1792 年）中，诗人写道（雅典娜神殿—研究版，第 1 卷，第 106 页）：

只有当收获的伟大日子开始，
才会达到甜蜜而热切期望的目标，
只有当暴君的座椅坍塌，
暴君的奴仆化为腐泥，
只有当德意志的血和德意志的爱，
在兄弟般的英雄同盟中燃烧；
哦，天空的女儿！我才会重新歌唱，
在迎向死亡之时为你唱最后的歌。

然而，当革命走向极端时，一切都不同了：1791 年路易十六试图逃跑，1792 年九月大屠杀，1793 年国王被送上断头台，罗伯斯庇尔开始实行恐怖统治。这一切也在德国引起了情绪和态度的转变。同一年，根据教会监理会的命令，在神学院内进行了一次压制民主思想的检查：一名学生被开除；君主亲自在大学食堂里训话；翻译《马赛曲》的谢林，不得不请求原谅，并以《圣经》中的一句话含蓄地回答说：“陛下，我们谁都难免要犯许多错误！”新颁布的更加严格的规章制度，使荷尔德林等少数人非常愤怒；在赞美诗中他写道：祖国必须从“强盗”和“暴君”的手中“挣脱”出来。

1793 年，在以优异成绩通过神学毕业考试后，荷尔德林——也

像黑格尔和谢林一样——断然拒绝了牧师的职业，并由此而与基督教疏远；无论是位格的上帝，还是耶稣基督的形象，都退居其次。荷尔德林开始寻找自己的道路，人们可能要问，像荷尔德林这样的人，是不是在任何时代，任何精神—宗教处境中，“都不会去适应一种现存的宗教、精神、教会系统”。艾马努埃尔·希尔施肯定了这一点，同时也指出了时代的断裂，或曰范式转换：实际上，荷尔德林“即使在早几个世纪，作为异教徒、神秘主义者或宗教狂也会走他自己的路。在1700年左右，他也许会是极端的虔敬派，也许会写一部自传，而不是《徐佩里昂》，会写基督教虔诚的内心倾诉，而不是希腊式的颂歌。他现在走一条完全不同的道路，乃是时代的特征。1800年左右，范式转换的危机已大大削弱了基督教不言而喻的有效性。即使在虔诚的信奉新教的德国，相对于国家、教会和神学，基督教信仰的内在力量，也要比人们预料的更为衰弱”。(第455页)

在这个阶段，渗透于荷尔德林心中的理想，主要是希腊的宗教、艺术和生活方式，是古代的命运信仰(如1795年写的《希腊》哀歌)，是富于创造力的无处不在的大自然，是新的唯心主义哲学。整整三年，荷尔德林、黑格尔和谢林在一起共同研究新时代的重要代表人物，如莱布尼茨、卢梭、雅各比、赫尔德、费希特，尤其是康德。荷尔德林是通过席勒而接触到康德的。

结果是，产生了一个对整个思想史都极具重要意义的*上帝理解的新维度*(Neuorientierung im Gottesverständnis)。没有这个新维度，我们也就不可能理解荷尔德林中期和后期的赞美诗。莱辛又一次成为导火索。在给门德尔松的公开信《论斯宾诺莎的学说》(1785年)中，哲学家弗·亨·雅各比声称：莱辛在去世前不久与他进行的一次私人谈话中，放弃了正统的神性观念，把上帝理解为

一个非位格的宇宙灵魂，并承认赫拉克利特的"一即一切"，即那个泛神论的"全一"，在雅各比看来，这显然导向了无神论。由此而引发了一场声势浩大的"泛神论争论"，直到今天，关于雅各比这一传达的意义，依旧是争论纷纭，莫衷一是：他真的理解伟大的辩证法思想家莱辛吗？不过，有一点是肯定的，自那以来，人们普遍把莱辛视为"斯宾诺莎主义者"，视为一种具有德国特色的能动泛神论的创始人，在他之后，许多人，尤其是那三个蒂宾根人把"一即一切"拿来为己所用。

那么，黑格尔、谢林、荷尔德林是泛神论的追随者吗？毫无疑问：这三个人不仅离开了《圣经》中使人处于卑下地位的至高无上的上帝，而且也离开了作为纯粹的对立者（客体）被远远推向超越的自然神论的上帝。然而，一种"万有皆神论"（Alles-Gott-Sein）是严格意义上的泛神论吗？非也。即使荷尔德林也不会主张万物皆神（Alles-Götterei），神和自然并非是简单的叠合。也许我们可以在更准确的意义上谈论一种*万有在神论*（Pan-en-theismus），即"万物在神之中存在"（Alles-in-Gott-Sein）。神的"一"存在于万物之中，而万物也存在于神之中，这就是生命、爱、普遍精神——至少是标志后来法兰克福时期的三个重要概念——的包含细微差别的统一。毫无疑问，这样一种上帝理解，如同脱去一层旧皮一样，摆脱了僵化的基督教教义，这就是神灵的变形！不是把上帝看作世界的创造者和巨大的世界钟表的操纵者，而是有可能以一种新的、前所未有的方式来谈论神，也就是把他作为宙斯、耶和华、圣父融身于其中的包罗万象者、绝对者和神性，同时超越朴素的神人同形同性论，即一种"位格上帝"的观念。

这样，对于现代宗教，某种决定性的东西发生了：这三个蒂宾根人——正如歌德以另外的方式——从具有新范式的自然科学和哲

学的前提中，第一次为一种新的上帝理解，得出了明确的、尽管尚未充分阐述的结论，其所产生的影响一直延续到德日进和怀特海：上帝、神性——或者如人们通常所称的终极的最真实的现实——不再从素朴的人类学上，看作是一个在物理学天空中居于我们之上的神，同时也不再从启蒙主义和自然神论上，看作是一个外在于世界，即处于形而上学彼岸的神。恰切的方式是，思考世界中的上帝和上帝中的世界，亦即有限中的无限，内在中的超越，相对中的绝对。因此，上帝、神性作为包容万物、统治万物的现实，处于事物之中，处于人之中，处于整个世界之中。它必然带来对生命、自然和自我的千差万别的感受。

告别蒂宾根之后，荷尔德林并没有去担任助理牧师，而是在耶拿附近的瓦尔特豪森做了一名家庭教师。这期间，对上帝的新的理解，至少在他给同时在伯尔尼做家庭教师的黑格尔的信中，尚未明确地显现出来："亲爱的兄弟！自从我们以'上帝之国'的口号分别以来，我肯定，你在此期间有时会想起我。无论经历了怎样的变化，我相信，我们仍旧可以凭这个口号重新相认。"（岛屿版第2卷，第825页）*上帝之国*，这个《圣经》—末世论的"口号"——其灵感来源于本格尔和厄廷格的施瓦本虔敬派，以及当时流传甚广的，亦为莱辛、康德等进步思想家以世俗的理性方式所分享的千僖年期待——总括地表达出一个需要变革的社会的伟大目标。这一目标，即使在德国不以直接的政治方式来实现，也不应被放弃。当法国的政治革命令人失望之后，三位好友现在越来越致力于一种*精神的革命*，它将涵盖所有的领域，首先是哲学、文学、科学和艺术，然后是宗教，最后才是政治。

按照这一意图，谢林在蒂宾根与荷尔德林重逢之后，便起草了

《德国唯心主义最早的体系纲领》(1795/1796年)，其中保存下来的是一份由黑格尔誊写的残稿(第二卷，第647—649页)。在关于“道德世界”的段落中，针对一切迷信，一切“新近伪装理性的僧侣精神”，提出了“一切精神的绝对自由”的要求，“这些精神在自身就拥有一个理智的世界，而无需在自身之外寻找上帝和不朽。”显然是受到诗人荷尔德林的直觉的启发，哲学家谢林的最高纲领，是将真与善融合在一起的柏拉图式的“美的理念”，也就是一种“审美的哲学”，而且它最终将为诗这个“人类的教师”所超越。

这就是共同的信念：不仅需要理性的启蒙，而且也需要“新的宗教”(黑格尔的早期思想)，它必须是一种“感性的宗教”，既能够满足“大众”，又能够满足“哲学家”。确切地说，这就是荷尔德林在希腊人那里发现的东西：“理性和心灵的一神论，想像力和艺术的多神论，这就是我们所需要的东西！”换言之，为了大众和有教养者，开明的人和蒙昧的人，我们必须“有一种新的神话，不仅如此，这种神话还必须为理念服务，必须成为理性的神话”。然后才可能实现这一目标：“再没有力量受到压制，到处弥漫着精神的自由和平等！一种更高的精神自天而降，在我们中间创立新的宗教，它将是人类最后的、最伟大的作品。”(第2卷，第649页)感性的宗教、理性的神话、作为人类教师的诗，这三位一体者就是规定着荷尔德林赞美诗的宗教和诗歌理解。

但这一切如何才能实现？在一篇同样是以残稿形式保留下来的论文(第2卷，第635—641页)中，“宗教”问题得到进一步的系统的思考。在荷尔德林看来，现代世界根本上是以一种对立为特征的：一方面是“自然、机械、历史的关系”，即经验的事实和事态王国，另一方面是“理智、道德、法的关系”，即抽象性、价值和认识的王国。那么，诗人站在何处？是以自然主义的方式处理“单

纯的事件和事实”，还是以唯心主义的方式处理“纯粹的理念、概念和品德”？两者都不是，诗人所要做的，是在诗歌中把“二者合为一体”：描写通常摆脱观念的东西，并使永恒和持久成为现在。只有这样，他才能实现“宗教关系”，而这种宗教关系“在其观念中既不是理智的，也不是历史的，而是理智与历史的合一，也就是说，是神话的”。因此，一切宗教“就其本质而言都是诗”，荷尔德林的伟大希望就在于：诗人能够重建业已失落的“人与精神的关联”，能够重新找到希腊人那种与自然和神灵的无拘无束的关系，也就是他青少年时代所熟稔的“神话之神”：

当我还是个孩子的时候，
一位神常常救我
脱离人们的叫骂和鞭笞，
于是我安心而友好地
跟林中的花儿嬉游，
天空的微风
也来跟我嬉戏。

就像草木向你
伸出温柔的手臂，
你使草木的心
感到高兴，
父亲赫利俄斯！你也曾使我
心里高兴，而且，
神圣的路娜！我做过你的宠儿，
像恩底弥翁一样。

哦，一切忠实的
亲切的诸神！
但愿你们知道，
我的心多么喜爱你们！

虽然那时我还没有称呼
你们的名字，你们也从未
叫过我的名字，像人们相识时
彼此称名那样。

可是，我对你们的认识
比我向来对世人的认识更深，
我理解天空的寂静，
我从不理解世人的语言。

沙沙的森林的知音
陶冶过我，
我在花间
学会了爱。
我在诸神的怀抱里长大。（第1卷，第40页）

是的，“当我还是个孩子的时候”：一个解释者，在艺术和文学史上只要不仅仅关注作品的形式和创作方式，只要意识到，艺术和文学史所见证的不只是事实，而且还是活生生的人，那么，在面对这个孩子的后来道路时，他就不可能做一种无动于衷的分析。在这里，我要谈的不是这个人众说纷纭的晚年，而是他生命旺盛时期的活

动。而且在这里，我也不赞同一种荷尔德林—浪漫主义，更不用说一种民族的和类似于宗教的荷尔德林狂热，正如它——早在国家社会主义之前——在我们这个世纪所表现的：至荷尔德林百周年诞辰（1870 年），他的作品总共才售出八千册，然而 1921 年，仅一年就售出了八万册；荷尔德林被冠之以“占卜者”、“先知”、“祭司”、“法则代言人”、“中间人”和“献身者”等种种称号（威廉·米歇尔，第 566 页）……是的，我反对把荷尔德林当作宗教的替代品，而赞同一种深切体悟的、具有批判反思精神的解释。

“当我还是个孩子的时候，一位神常常救我”：对童年时代的回忆被召唤出来，这是一个与大自然亲密交融的、尚沐浴在施瓦本前工业的风景和未被削弱的前现代宗教虔诚氛围中的时代。一个人在此沉思，充满对神学、教会和国家的失望，他抛弃了整个传统秩序，整个正统的新教范式，为的是在唯心主义的朋友和志同道合者的影响下接受现代。但这个现代的“徐培里昂”，仅是一个诗人而已，他能做些什么呢？他既不可能像他的朋友那样，在哲学思辨和稳定的大学教授职位中，也不可能像现在越来越现代的人那样，在自然科学、技术和工业中，更不可能像另外一些人那样，在政治即实现民主的斗争中，找到幸福和生活的意义。荷尔德林试图重建与童年经验的关联，因为他知道自己“在诸神的怀抱里”。童年的景象与现时代形成鲜明的对照，在现时代，神灵似乎已从人类忙碌的生活，尤其是从大自然中逃逸了。

然而，为了反抗无神的时代，为了宗教和诗的大胆综合，为了一个更美好的人性，诗人除了词语之外，还能使用和支配什么呢？荷尔德林试图以赠予他的全部语言力量——这决不是为了耽于幻想的审美者，而是为了整个受到威胁的“祖国”——重新唤醒“希腊天才”（蒂宾根时期的最后一首诗歌就是《希腊》，1793 年），并由此而以

与大自然神秘交融的方式唤醒生命的力量：大地与光，天空与海洋，河流与山谷，友谊与爱，所有这一切——现在远离于基督教——都被称之为“诸神”。

他不仅称它们为诸神，而且追摹荷马前的希腊远古神话、品达的颂歌和悲剧诗人的合唱，来命名它们，召唤它们，膜拜它们。自保罗·伯克曼开始研究“荷尔德林和他的诸神”（1935 年）以来——这里也要提到罗·瓜尔迪尼的研究（1939 年），我们已经知道：“诸神”不仅仅是指“元素”（奥伯瑙尔）或“人格化”（贡道尔夫），也不是指与灵魂和祖先崇拜的神秘关系（皮格诺特），更不仅仅是指诗意的审美的形象（伯姆），而是指基本的自然力量，即统御着我们的生存，外在于人的自然，以及人类关系的永恒的生命力量。虽然大自然的诸神超越于我们个人的经验，但它们却能感受到禀有灵性之人的信仰，被看作是真实的存在，并在词语和歌唱中受到赞美：荷尔德林追求的，不是席勒那样的对伟大理想充满激情的宣扬，而是克洛卜施托克的颂歌式赞美！保罗·伯克曼在《荷尔德林的神话世界》中这样写道：“只要‘mythos’首先是指词语或话语，‘mytheisthai’是指言说和命名，那么对荷尔德林来说，这就恢复了神话的原初意义。同时，赞美诗也重新获得了其原本的意义，因为‘hymnein’可翻译为歌唱、颂扬和赞美。”（1944 年，第 20 页）

在这里，荷尔德林并不想创造和表现一个自在自足的诸神世界的新神话，而是要表达对可为人所经验的更高自然力量的虔敬。对于莱辛、黑格尔、唯心论者，只有理念才是真正的实在，神话不过是其虚构的、非现实的前形态，相反，对于荷尔德林，神话则是对统御万物的神灵之显现的真实经验。

在他创作的高峰——尤其是在法兰克福与银行家贡塔尔特的夫人苏赛特，即小说《徐培里昂》中的虚构人物狄奥提玛相处的岁月

里——荷尔德林一度达到了他道路的目标。狄奥提玛似乎满足了他的渴望，消失的过去和可能的未来都化为现在：在所爱的人身上，即在他的理想最纯粹的化身中，神灵、神话时代的希腊、一个新世界的赠礼，一一向他显露出来：

如今！我找到了你！
比我想像的还要美，
在充满希望的欢庆时刻
可爱的缪斯！你就在此；
在上界的神灵中间，
那里，是欢乐的遁迹之处，
那里，永恒的美，
摆脱了衰老而生机勃勃，
你已闪耀着向我下降，
众神的女信使……（第1卷，第28页）

但当这一关系从外部被强行打破并解体时，崩溃便开始了：

但我不知道吗？啊，你亲爱的
守护神！一切死亡的精灵都与你远离
在心灵的琴弦上
为我演奏破裂的音乐。（第1卷，第33页）

陶醉的喜悦消失了。在自传体书信小说《徐培里昂或希腊隐士》中，神与人合一的岁月从回忆中被唤醒。但现代的宗教危机——与上帝的日益远离——并没有因此而克服。《徐培里昂的命运之歌》

清醒地承认了上界的神灵与自身的永恒距离、神性的力量与痛苦的人类之间不可填平的鸿沟：

你们在上空的天光里遨游，
踏着轻软的云毯，极乐的精灵们！……
可是，我们却被注定，
得不到休憩的地方，
忍受烦恼的世人
时时刻刻
盲目地
消逝、沉沦，
好像飞瀑被抛下
一座一座的悬岩，
一年年坠入渺茫。（第1卷，第44页）

不安、痛苦、盲目、被抛弃、不确定：这就是作者戴着徐培里昂的面具，对自己的速写。他的生活将始终处于这样一种状况下。现在我们越来越清晰地看到，荷尔德林并没有把纲领和实践，理念与实在，审美与现实，诗歌与社会统一起来。他越来越进入到他的神话世界，但这个世界却变得越来越独立，以至于使他与现实相疏远。

对古希腊文化的幻想越是溶入一个被革新的德国，德国和希腊在精神气质上所假定的相似性越是受到怀疑，被赞美的诸神越是没有归来，就越是追求一种新的*希腊文化与基督教的综合*，除了古老的诸神之外，曾决定荷尔德林童年的“全一”就越是在痛苦的回忆

中显露出来。

自从在甜美的童年
听见他的名字，
啊，圣母，
我经受了多少痛苦，
因为你的儿子。（第 1 卷，第 208 页）

未完成的圣母赞美诗如是唱道。但这里最典型的是后半部分：基督与诸神属于同一个秩序：

你，哦圣母，和
儿子，还有其他的人，
除了从奴仆那里，
众神不会强行夺走
你们的一切。（第 1 卷，第 211 页）

《阿尔希沛拉古斯》是散发着纯粹古希腊精神气息的最后一首长诗。在《恩培多克勒之死》的剧本片断中，随着文本的逐渐成熟（1797—1800年），已经显示出那个希腊哲学家的形象被不断基督教化。恩培多克勒最后为大多数人而牺牲，跳入埃特纳火山，与整体融合为一：恩培多克勒具有基督的特征。尤其是荷尔德林在精神错乱之前所写的*最后几首赞美诗*，就是献给基督这个惟一者的。瓦尔特·延斯将会对这些赞美诗做详尽的探讨。我这里仅就所涉及的问题，挑出其中的一首，它以激动人心的方式，欢呼久已离去而不被信仰的基督的返回，这个基督是*和解者*、朋友、不朽者、永恒的和

平，他的威严使诗人屈服：

你不再被信仰的和解者
现在到来了，向我显出
友好的样子，不朽者，我已
清晰地认出，你的威严，
使我屈服……（第 1 卷，第 156 页）

对于一个长时间处于黑暗和动荡不安之中、并在前不久为法国和德国的吕纳维尔和约（1801 年）而欢欣鼓舞的诗人来说，和解者的到来，是一个出乎意料的“礼物”，这个和解者，在荷尔德林看来，显然不仅仅是一个人，一个智者，或一个朋友：

几乎像一个盲人我必须
问你，神灵，永恒的和平，
你去往哪里，你来自哪里！
我只知道一点，你绝不是死亡，
因为一个智者或一个目光真诚的朋友
可以照亮某些东西，但当一个神
出现，那改变一切的光明
将普照在天空、大地和海洋之上。（第 1 卷，第 156—157 页）

“一个神”出现，而不是“上帝”，在此我们马上就会想到，在《旧约》中，圣子和逻各斯也被称为“神”，但只有“上帝”被称为圣父。即使在这里，荷尔德林也回忆起了他的青少年时代，礼拜天早晨教徒的祷告和诵唱声，以及他的怀疑和恐惧。然而，“一切都

已预先决定。上帝微笑着"，这个"包容一切者"、"诸神之神"，现在被称为"天父"，当古希腊消亡，诸神庆典的"神圣火焰"几乎熄灭时，他开始发挥作用：

天父很快点燃火焰
派遣他最慈爱的神下凡人间。（第1卷，第158页）

这个受遣者在死亡中完成了他的使命。然而，在人类傲慢自大地遗忘了天国之后，现在应当出现一个新的种族，它将经历"一切时间的完成"，并获悉这一奥秘：基督作为诸神中的最后一个神在时间的黄昏重新归来，诸神与人类在一种新的爱的关系中达到和解。

"你的王国将会到来"：三位好友曾以这个带有末世论情调的口号在蒂宾根相互告别。对于荷尔德林来说，这个末世论的希望——不是希腊的，而是一种基督教的期望——始终是重要的。正如在黑格尔和谢林的宗教哲学中，基督也逐渐在荷尔德林的后期诗歌中获得了一个中心地位。对于他的后期诗歌，无论是仅仅依据古希腊宗教精神的解释（W. F. 奥托），还是一种或赞同（J. 里希特，A. 温克尔霍弗）或否定（E. 普里茨夫拉、M. 舒尔特）的基督教教义学的解释，都不能达到恰切的理解。在诸神的合唱中，荷尔德林宣告了体现和解之爱的基督向上帝之国的返回。

讨论荷尔德林的基督学与基督教的教义学是否以及究竟在多大程度上具有一致性，似乎是多余的。因为它没有而且也不需要这样一种一致性；耶稣之死，在荷尔德林看来，不是为牺牲和赎罪而死，他的归来也不是审判。但这种传统的观念，即使今天看来，也

并非完全没有问题。今天，围绕荷尔德林的“精神—神学”所展开的正统性争论——这一争论二十五年前在蒂宾根曾围绕新教牧师亨利希·布尔进行过——也许可以更为平心静气地进行。

不管怎样，荷尔德林最后并没有简单地返回其虔敬主义的开端。他自始至终都十分清醒地希望将二者合而为一：生气勃勃的基督教与复兴的古希腊文化，*基督与自然诸神*（Christus und die Naturgötter）。与席勒不同，荷尔德林所说的诸神，不是诗意的虚构，而是可赞美的现实。显然，基督和诸神并没有被完全等同划一。基督是天父的“最慈爱者”，是一个本身就是和解之爱的“神”。他现在高出于其他所有的神。但同时，作为世界之夜的更高的神，基督仍然属于荷尔德林所信仰的古代诸神家族。

然而，二者如何能够结合在一起呢？基督教与神秘主义的希腊，拿撒勒人与狄奥尼索斯，钉在十字架上的人与赫拉克勒斯，惟一的神与众神之神可以永远相提并论，不会因为内在的矛盾而分裂吗？这些基督赞美诗（Christushymnen）没有一首写完，难道是偶然的吗？它表明了荷尔德林的*最后失败*，而且我们不妨可以说：正如他在政治和诗的目标上，以及在私人交往关系上失败了一样，荷尔德林在宗教上也是失败的。新纪元没有到来。伟大的综合，无论在政治上还是在宗教上都没有实现。诚如罗伯特·托马斯·施托尔所言：“出于对古代诸神的不满，把异教神与基督结合在一起，是他崩溃的一个原因。但更主要的原因在于，他试图在歌唱中真实地领悟神灵，并把诸神归来和所有人亲密结合的诸神节日命名为在场。赞美诗《你不再被信仰的和解者……》描写的就是这个诸神的节日，但却失败了，留下的只是片断。因为它的信仰和宣告与现实格格不入。”（第150页）施托尔对荷尔德林的基督—赞美诗的阐释，比罗马诺·瓜尔迪尼更有说服力，而且在语文学上也更为精确。

但这里失败的，不仅是荷尔德林的诗歌（它承担了比它所能承受的更多的东西），而且，或者说，*正处于失败的*，也是那个*特殊的现代宗教*（die spezifisch moderne Religiosität），这个现代宗教出于对现存基督教的失望和疏远，试图借助于理想化的希腊文化（或者说日耳曼文化），神秘的自然虔诚，尤其是新的人道主义，走一条新的道路。如果更为认真地看待荷尔德林的命运，那么，我们也许从一开始就会怀疑他以下的努力：

1. 古希腊自然宗教与基督教之间的和解，在这里，不再是古希腊文化被容纳进基督教，而是基督教从属于古希腊文化；

2. 在现代社会条件下，借助于哲学与美学的一种类乎宗教的综合，开创"上帝之国"；

3. 诗人能够通过他的词语，在这个世界召唤神灵，并使其在场：超人的使命。"唉，我多么地不幸！"——一个"虚假的祭司"（第1卷，第37页）：精神错乱中的只言片语。

"贫乏的时代"，海德格尔在荷尔德林的阐释中写道，乃是"诸神逃逸和上帝到来的时代"（第49页）。荷尔德林过早的沉默，不就是要告诫那些在这个时代准备对古典希腊罗马语言的研究进行必要改革，并提出古代文学和文化的阐释方法的人吗？不就是要告诫那些（追随温克尔曼、卢梭、赫尔德、威廉·封·洪堡、歌德、席勒，以及荷尔德林）以德国古典文学和新人道主义为标志，推行过度启蒙的教育运动的人吗？那个以其人道理想统治了我们的中学和大学整整一个世纪的文学的、审美的、历史的*新人道主义*（歌德的《伊菲格尼》更甚于荷尔德林），不是在很大程度上成了现代有教养者的宗教替代品吗？在德国有教养的市民阶级的"歌德—宗教"中，艺术与伦理紧密结合，处于中心地位，并具有一种拯救与和解的功能。

在本世纪，随着两次世界大战而产生的翻天覆地的变化，现代范式陷入了一场严重的危机，它显得似乎是与现实生活脱离的理论，主张美学可以代替宗教，诗人可以代替牧师，戏剧可以代替礼拜仪式，博物馆可以代替教堂，总之，艺术和诗歌可以代替宗教。随着唯心主义哲学的衰落，随着工业化和民主化的不断发展，这种现代的人道主义本身陷入了危机之中。它的非政治的个人主义，它对自我的审美升华，以及它的教育的个人主义和教育纲领的精英特征，受到了多方面的批判：有来自人类学和社会学方面的，也有来自生存哲学和辩证神学方面的。

而恰恰是来自神学—教会的批判，只有当它认真看待人道主义的理想，亦即人格、整体性、欢乐、美和人性时，只有当它不仅仅反对“该诅咒的天主教的以及说”（如卡尔·巴特所反对的信仰以及善行、耶稣以及玛利亚、基督教以及文化），而是认真看待过早归于沉默的荷尔德林时，也就是说，只有当它不以其博学从现代退回到从前正统派和虔敬派的范式中去时，也才被证明是合理的。荷尔德林在1799年1月写给母亲的一封信中，称正统派和虔敬派为“我们时代的犹太教经师和法利赛人”：他们“把神圣而可爱的《圣经》变成了一种冷冰冰的、扼杀了精神和心灵的聒噪”，他们“比犹太人更凶恶地杀死了耶稣基督，因为他们把他的话变成了僵死的条文，把这个活生生的人变成了空洞的偶像”。在他“真挚的、充满生命的信仰”中，他宁愿“对职业的神学家（也就是那些不是自由地和由衷地，而是被迫违心和为了职位的缘故而信仰的人），以及那些拒信仰于千里之外的人（因为从青年时代起，人们就通过僵死的条文和要求信仰的可怕戒律，使他们失去了对一切作为人的首要需要的宗教的兴趣），保持沉默……”（《全集》，斯图加特版，第6卷第1部，第309—310页）

尽管宗教“被败坏”，但“仍然是人的首要需要”！一种对真正的和真实的人类宗教，对上帝真实在场的难以泯灭的渴望，贯穿于这个年轻人的一生，五年后他陷入了精神分裂，刚刚36岁，此后他在蒂宾根的塔楼中度过了三十七年的余生。荷尔德林的表达令人想起弗洛伊德说的一句话，在宗教中，“人类最古老、最强烈、最迫切的愿望”得到满足。一切都是幻想，一切都是设想吗？无疑，荷尔德林宗教中的许多东西都是设想，或如瓦尔特·基利所说，许多东西都是“私人神话”，然而，这并不就是一切！尽管荷尔德林在综合上失败了，但他预示的未来幻景却是不容辩驳的。对于我们这些后现代人来说，荷尔德林始终是一个预言式的和沉默的见证者，在一个上帝远离的时代，他被驱向深渊，但从未放弃对神灵、对这个世界中的上帝充满信任的依赖。

# 瓦尔特·延斯
## “……守望和平”

“只要有一丝生命气息流动的地方，精神无处不传达着自身，并与一切不应被排斥的东西相融合，以便从这一融合中，从这一无形的富于战斗性的教会中，孕生出伟大的时代之子，一切日子的日子。那攫住我灵魂的人（一位他如今的追随者不再理解的耶稣使徒）把这个日子称为*主的未来*。”这就是弗里德里希·荷尔德林在1795年11月9日所表达的信仰。这位诗人，在众多虔诚的怪僻者（从来没有一个地方像施瓦本有如此之多的怪僻者）——秘密宗教集会者、基督复临论者、代圣灵传言者、为精神所着魔的人——中间，是最为特立独行的一位。

从蒂宾根神学院的学习到寄居于恩斯特·齐默尔木匠家（距神学院仅一箭之遥），荷尔德林对他年轻时不得不服从的高级神职人员和教会监理会的官员，一直是抱着厌恶甚至蔑视的态度，尽管如此，他仍然是一个基督徒，无论在精神方面，还是在《圣经》知识和对文本，尤其是对保罗书和约翰书的精通方面，他都可与高级神职人员比美，而毫不逊色。

这位“热情的预言家”和“被阿波罗击中的诗人”，最初曾是一个博学多识的讲道者和神学家，一个 homo religiosus（虔诚的人）。他对诸如哥林多书一类的作者（“攫住我灵魂的人”）熟极而流，并能够以丰富的变形方式，改写原有的比喻、概念和意象。他不是一个幻想家，而是一个善于在前人所开辟的道路上表现自己独特风格的诗人。

如果我们列数一下那些对德国诗歌做出重要贡献的牧师之子——格吕菲乌斯、高特舍德、盖勒特、维兰德、里希滕贝格、马蒂亚斯·格劳蒂乌斯、棱茨、让·保尔、施莱格尔兄弟、戈特黑尔夫、尼采：一座多么雄伟的具有新教特征的万神庙！——并把荷尔德林，这个施瓦本官员和牧师的儿子也算在其中，那么，可以肯定，这位在登肯多夫、毛尔布隆和蒂宾根接受教育的神学家（因为他一生都是一个神学家：神和逻各斯，即父亲上帝和约翰的词语，是荷尔德林的基本概念）……这位来自尼尔廷根的修道院学生，在有关《圣经》知识的争论中，足可与任何一个同他一样受到路德教熏陶的诗人相匹敌。在荷尔德林的作品中，那些初看上去好像是由灵感生发出来的句子，细细一看，却常常是经过改写的出自于保罗书和约翰书的引文，而且如我们在赞美诗《帕特默斯》中所看到的那样，尽可能地被隐含在他以自主的和非正统的方式所运用的虔敬派话语中。

荷尔德林——这一点常容易被忽视——不但是一个漫游者和旅行者（随身带的“拐杖”，那根他所喜欢的棍子，是一件“必不可少的家具”），而且永远是徒步旅行；一天五十公里对他来说算不了什么，他可以很快地从蒂宾根到达瑞士：“我打算带三件衬衣、三块手绢、三双袜子（因为会穿破的缘故），装在一个小背包里就足够了。由于我们是三个人旅行，因此从一个地方到另一个地方，我们不需要花很多钱就可以请一个人为我们背衣物和带路。”

这个漫游者，“仿佛受着本能的驱使翻山越谷”，走遍了他的家乡，喜欢谈论“乡间大路”，野外的告别与重逢……这个漫游者，徒步穿行了所有的地区（“在奥弗涅山脉令人恐怖的积雪覆盖的山峰上，在暴风雨与荒野中，在寒冷的夜里，身边放一把子弹上膛的手枪躺在破旧的床上”）。据一位目击者的叙述，当这个漂泊者在1802年夏天返回斯图加特时，“面色如死尸一般苍白，瘦骨嶙峋，眼窝深陷，目光茫然，头发蓬乱，胡子拉碴，穿得像一个乞丐”，这个喜欢“宽阔的道路和广袤的世界”的人，同时又永远是一个隐士，住在修道院的斗室，神学院的宿舍和简朴的房间里；他漂泊了整整十年，而他的隐居生活却长达六十年之久，其中一多半的生命岁月是在内卡河畔的齐默尔家里度过的。

“我又回到了这里！回到寂静之中——在度过许多欢乐消闲的日子后，又回到了修道院。”这句话出自1786年秋天在毛尔布隆写给伊曼努艾尔·纳斯特的一封信。它预示了荷尔德林的生活方式，既是漂泊的又是冥思的，既是世俗的又是精神的。在前者，是行走于“艰难而充满经验的道路”上，在后者，是身穿黑色的僧衣和神学院学生的披风，或者是身穿“朴素的紧身上衣”在与世隔绝中生活四十年。

为了真正地理解他，我们不妨可以想像他正俯着身子在聚精会神地阅读《圣经》和荷马的作品，或者正站在讲坛上“热情洋溢地演说”，或者正在斗室中徘徊，“苦思冥想地写诗”（他写得极慢，用力甚勤，总是字斟句酌、反复推敲，从不匆匆下笔）。

荷尔德林不是毕希纳或兰波，不是那种一出手就一鸣惊人的作家。他必须付学费。他的早期诗歌，不过是一些虔诚的、因袭传统格律的习作，并没有显露出多少才华。荷尔德林的宗教写作风格所具有的独特色调，不是来自于他对全能上帝的挚爱（或者，来自于

他面对人类不幸的悔悟："主啊！你是什么，人是什么！你耶和华，我们是懦弱的罪人"），而是来自于对那些在官方机构里掌管上帝之国的《圣经》学者和伪善者的愤怒。

他年纪越大，与官方教会，以及与那个单调乏味的新教一神论的决裂也就越明确。这个自诩为虔诚和理性的一神论，通过崇拜惟一的上帝，而忘记了弥漫和渗透着神的自然和历史，并且为尊崇一个"抽象的绝对者"，不得不承受一个完全无神的世界。

对此荷尔德林做出了回答！这就是使基督教希腊化，从而扩大、解放和敞开它的领域。希腊化的目的在于：反对教义的单义性，把宇宙生命的多样性看作是神的流射和显现。荷尔德林的纲领，不是直接命名基督教的上帝，不是用诗歌的方式布道，而是把"一"变形为各种不同的形象。

基督教是从边缘，从间离的角度，不是直接地，而是以多重折射的方式进入他的视野的。在他的成熟年代，也就是从《徐培里昂》开始，荷尔德林仅有一次模糊了诗歌言说与布道式宣告之间的界线：1798 年在法兰克福，他怀着虔敬的心情，写了《献给我敬爱的外祖母——为她七十二岁生日而作》一诗。其中一段说：

呵，他们不知道，这位崇高者曾漫游人间，
且几乎忘记这位生者是什么模样。
只有少数人还认得他，在动荡不安的日子
天国的形象常常出现，给他们以抚慰。
这惟一者，有着神一般美好的心灵，
他使一切和解，并与可怜的凡人一起悄然逝去。
没有任何生命曾从他的灵魂中逐出，
他以爱的胸怀担当着世间的痛苦。

他与死亡和睦相处，带着他人的委托
历尽千辛万苦凯旋般地回到天父身边。

这是一首虔敬的，但称不上出色的诗。对耶稣作为的精心赞美和充满虔诚的描写，不过是袭用一些传统的意象，如“天国的形象”、“可怜的凡人”、“惟一者”和“爱的胸怀”等等。

这首灵修诗（Erbauungspoesie）并没有把现成的素材转换为形象，而意在追求节奏的重复，在需要变形的地方，仅是满足于一种摹仿的描写。耶稣摆脱了一切矛盾、对立和分裂，成为天使般纯洁的精神和狂热崇拜的形象，对这一形象的描写，与其说显露了荷尔德林在诗歌上的野心，不如说是他为了安慰外祖母，而在理解正统观念上所做的一次尝试。

可以说，这是一首即兴诗，同时也是一首终曲。从 1798 年开始，一直到他归于永久的沉默，荷尔德林不再谈论那个由教义所理解的耶稣……然而，他却从未停止过对基督的召唤，只是采取了完全属于他自己的、非正统的、有时甚至是大胆的方式：基督，现在是恩培多克勒的知心朋友，是希腊英雄的兄弟，是半神，是天空父亲和大地母亲的孩子，他作为第三者和最高者，与狄奥尼索斯和赫拉克勒斯结为一体。基督是持火炬者和在暴风雨中显身的神。

因此，这是*另一个*基督，一个与假装虔诚者截然不同的形象。在冷酷无情的牧师赫莫克拉底这个角色身上，荷尔德林借恩培多克勒之口，谴责了那些假装虔诚者：“我不能想像，一个人可以像从事一种职业那样去和神圣的事情打交道，你的表情是虚假的，冷酷的，像他的众神一样毫无生气。”

这另一个基督，是*希腊*的基督：它是荷尔德林用以取代狭小现实性的伟大可能性，而现实性之为朴素的存在，就表现在形形色色

的新教正统观念对文字条文的拘泥，亦即牧师们的狭隘性上。这些牧师，如荷尔德林在1799年1月写给母亲的一封信中所说，“比犹太人更凶恶地杀死了基督，因为他们把他的话变成了僵死的文字，把基督，这个活生生的人变成了空洞的偶像……一切都必然会像现在这样发生，尤其是在宗教中。当基督来到世上的时候，宗教的情况几乎就和现在一样。但正如冬天过后，春天就会到来，人的精神死后，新的生命也总会重新开始。神圣者永远是至高无上的，即使人类不敬仰他。总有一些人在内心深处比他们所能说的更富于宗教性。”

如果我们用“基督教”一词来强调“宗教性”这个概念，那么，“总有一些人……”这句话也就表明了关于耶稣的比喻性言说的与众不同之处，而荷尔德林在世纪之交（1798年至1802年）的宗教诗正是由这一言说方式决定的。所谓“比喻性的言说”，即是把《圣经》的事件转移到另一个——希腊的、西方的、神话的或当代史的——层面上。通过这一方式，基督教精神被赋予一种新的生动的意义，而没有迷失于毫无约束的随意性，或暧昧不明的一般性之中。当恩培多克勒吩咐他最信赖的学生帕萨纳斯：“现在请进去，准备好宴席，让我再一次品尝谷物和饱满的葡萄，并怀着感谢的喜悦告别”时，对最后的逾越节的描写便获得了某种历史性和现实的在场，而这不是急切的直接呼唤所能达到的。耶稣的名言“人子却没有枕头的地方”，在被诅咒和被逐出城外的恩培多克勒的悲叹中，远离信仰领域里的一切崇高，变成了一个具体的预兆。一直到死，恩培多克勒，这个孤独的和被上帝遗弃的人，都“没有找到他的安息之地”。在荷尔德林的解释中，圣餐变成了尘世的一场和平盛宴：面包和酒是人在黑暗的岁月中，带着回忆和希望而享有的馈赠。谷物和葡萄，作为“可长久保存的”旅途中的干粮，也可用

来在宴席中回忆施与者和他的使徒：“……那时，他们坐一起，在葡萄树的奥秘旁。”

需要强调的是，这里所说的并不是一个狂热崇拜希腊的诗人对基督事业的拯救，也不是从耶稣的立场出发，来解释那种以黑格尔的方式实现东方和西方和解的尝试（具体地说，就是让基督赞美面包，让狄奥尼索斯赞美葡萄酒）——从硕士论文《赫西俄德的〈工作与时日〉与所罗门箴言之比较》到最后的赞美诗，荷尔德林一直试图实现这一和解。在这方面，既不应忽视荷尔德林对诸神序列——从乌拉诺斯到“沉默的守护神”耶稣——的十分个人化的、有时略带隐秘的思考，也不应忽视尤其是他中期作品中显而易见的对基督的赞美——一幅充满诗意的和谐宁静的画面，在其中不再有基督受难和十字架，一切都指向那个充满欢乐的人与世界的非历史的和解。关于这个耶稣，荷尔德林写道：“一个人永远为所有的人而存在。”毫无疑问，在荷尔德林那里存在着一个作为“中介”的苍白的基督形象，其作用仅仅在于代表一般的神灵。

但另一方面——这一点至关重要，通过对希腊人的思考，荷尔德林赋予他所召唤的基督以一种人性，并由此而把“天空下的救世主”带回到日常生活最质朴的领域，即此时此地的历史性之中。正是施瓦本的风景，草地和葡萄山，麦田和重叠起伏的山坡，在《和平颂》中迎接节日的诸侯，即耶稣这位带来和平的人：

我想邀请一些客人，但你，
啊，对人类慈祥而严肃，
在叙利亚的棕榈树下，
那儿靠近城市的地方，你喜欢坐在井旁；
四周的麦田沙沙作响，凉爽的空气静静地

从圣山的阴影中吹来，
而亲爱的朋友，一群忠实的门徒
也使你蒙上阴影，以致你神圣而大胆的
光线穿过荒野柔和地落到人的身上，哦年轻人！
但是，啊，在词语中，一场致命的厄运
将更黑暗的阴影可怕地笼罩着你。于是
所有的神灵都迅疾消逝；但并非徒劳无益……

在这里，现在没有强加于过去；今天——1801 年的吕纳维尔和约，对荷尔德林来说，是各民族和解的保证——没有战胜昨天；所谓不可企及的过去也没有被绝对化。在这里，“从前”和“过去”*同时*意味着“当前和现在”：在井旁和叙利亚的棕榈树下对撒马利亚女人说话的耶稣，和他的门徒——即希伯来书中所说的“许多的见证人”——一起进入熟悉的领域。远变为近，*彼处*变为*此处*，过去与现在的距离，借助于一种描写和招引的艺术（它赋予融入上下文关联中的引文以现实性和在场）而被克服。叙加可能是符腾堡的一个村庄，靠近叙加的基利心圣山可能位于斯图加特和博登湖之间，而施瓦本的麦田可能和巴勒斯坦的麦田一样长势良好——在所有这些地方，《约翰福音》第四章里的话，正可以用来赋予熟悉的日常生活某种意义：“你们不是说，到收割的时候还有四个月么？我告诉你们，举目向田观看，庄稼已经熟了，可以收割了。”

借助于对《约翰福音》的语句和中心概念的字斟句酌的仔细阅读，荷尔德林在《和平颂》中，把数千年彼此孤立的事件关联在一起，并在富于意义的过去事件所投下的悠长阴影中，解释现在发生的事情。但在这一点，而且是至关重要的一点上，他没有忘记使关联游戏（Bezugspiel）终结的距离。在射出柔和之光（对于人来说还

可以忍受）的年轻人——基督：父亲熠熠闪烁的柔和光亮！——和他所相遇的人之间，距离取代友好和善的相遇，而突然（由感叹词“啊！”所表示）进入荷尔德林的视野。这一距离笼罩在“更黑暗”的，不再是亲切仁慈的，而是充满致命厄运的阴影中，这就是被钉十字架，“在词语中”，它以残酷而可怕的方式，突然使这个年轻人变得几乎面目全非。

耶稣，即《约翰福音》的逻各斯，在《和平颂》中，被解释为纯粹的、熠熠闪烁的柔和光亮，好像一个崇高的朋友，在黑暗中与人结伴而行……他是那个人们所跪拜的至高无上者发出的清澈之光。人们感谢他在和平与和解的时刻到来，而且充满恐惧地回忆耶稣被处决后的消失。荷尔德林把这个消失之处称为“愤怒之丘”，即友好和亲近的对立面。

各各他：是对和平节日的持续威胁，而作者则是以《约翰福音》的词汇（或者更确切地说，是通过将这些词汇加以隐秘的变形）“清澈”、“井泉”、“麦田”和“词语”，来描写节日气氛的。因此，由那个年轻人的精神所决定的巨大幻象获得了生动的直观性。这种精神在生命中，而且显而易见也是在死亡中，以和解战胜了战争、纠纷、仇恨和对抗。

这是和平的降临，末世的节日，“千年暴风雨”过后的朋友聚会，神圣风景中的心灵契合，由被命名为节日诸侯的年轻人，即那个“沉静而强大者”所主持的盛宴。在这个人身上，那些应邀请参加节日庆典的人——大胆地颠倒了《约翰福音》的原话——认出了耶稣，因为他们认识父亲。（“现在我们认出了他，因为我们认识父亲”，而不是：“若不藉着我，没有人能到父亲那里。”）伟大的和解时刻、宁静、无拘无束的交谈、摆脱日常劳作的烦忧：休闲而不是劳作……所有这一切，当“崇高的世界精神为举行节日庆典，而转

向人类”之后，都在最后几节的和平幻象中被描写：暴风雨、闪电和雷鸣都已过去；对一个和平时代的希望，由于耶稣的到来而成为现实：

轻轻吹拂的微风
已经向你们发出宣告，
烟雾弥漫的山谷也在暗示你们
而大地上仍然回荡着雷声，
但希望映红了我们的双颊，
在屋子的门前
坐着母亲和孩子，
正翘首期望和平
好像几乎没有人死亡；
灵魂保持着预感，
由金色的光线所传送，
将一个诺言留给最古老的人。

假如有一座“德国和平图书馆”——格奥尔格·弗里德里希·尼科莱，这位阿尔贝特·爱因斯坦的朋友和和平主义者，在第一次世界大战期间计划创建的一个图书馆（在阐释格吕菲乌斯的诗歌时我曾提及），那么，除了格吕菲乌斯、赫尔德（《伟大的和平女性的七种信念》）和康德（《论永久和平》）外，荷尔德林无疑也在其中占有一席崇高的地位。荷尔德林具有一种激进的“和平神学”，一种人类救赎的乌托邦，这个乌托邦，尽管是以末世论的方式表达出来的，却始终是具体的和与现在相关联的：*现在*就是和平，*现在*革命的理性与基督教之爱融为一体；*现在*，在自由之光

中，“在专制主义的寒冷地带”被扼杀的自由将蓬勃生长；*现在*利己主义将“服从爱和善的神圣统治”；*现在*——引自1793年至1800年间写给弟弟的书信——信仰被认为是有充分理由的：“我们的时代临近了，如今逐渐显露的和平，恰恰把它，而且只能由它带来的东西带给了我们；因为它将带来许多人所希望的许多东西，而且它也将带来少数人所预感的东西。”

在此，对于荷尔德林具有标志性意义的是，他开始转向了时代的现实领域（但仍具有隐秘的含义），而作为神学院大学生的口号“上帝之国”，已只能隐隐听到其来自远处的回响。这里所谓的和平，在“好像几乎没有人死亡”这一动人的诗句中被具体化了，分裂在新的统一存在中被克服（“在屋子的门前/坐着母亲和孩子”：用的是单数，而不是复数！），那个世俗的和平（pax mundi）实现了，它担保着生命和拯救，并为这一思想所决定，即“基督”与“和平”这两个词语是共属的，它们或狭义或广义地，但更多是以隐喻的方式彼此结合在一起：“直到天空之子，永久的和平，从时代神秘的摇篮中走出来。”

无论是人间的和平，还是人与诸神或神灵自身的和平，对荷尔德林来说，永远是“无限的和平”，是“高于一切理性的所有和平中的和平”，也就是“这个词的惟一意义上所说的存在（Seyn）”。

这是一个亲切友好的景象：虽然以基督为中心，但却是面向广袤的空间和博大精深的宗教。在荷尔德林那里，把神学公式从含义丰富的、教条式的定义转化提升为生动的直观，始终是从希腊方面来规定的。“上帝的和平”，被扩大为世界和宇宙的和平，它与荷尔德林的基本词语“美”、“欢乐”和“喜悦”是同一的。“万物皆生于喜悦，万物皆归于和平”——《徐培里昂》的结尾这样写道：“世界的不和谐，犹如相爱者之间的纷争。和解就处于矛盾冲突之中，

于是一切分裂的东西又重新找回自已……一切都是统一的、永恒的、热情洋溢的生命。”

不妨再一次强调，这是一个亲切友好的幻象——这个幻象，在更为广阔的视野上，把现有的但却被摒弃的（或者说，至少已变为次要的）基督教中心观念转化成了生动的形象。诗就是对宗教的阐释：它使被遗忘的东西重新复活，并通过幻象超越历史的局限性，这些幻象，在自由驰骋中，让原初的意义重新展露出来。

和平亦即“这个词的惟一意义上所说的存在”：这一诗的表达远远超出了关于基督教和平（pax Christi）的教会教义，这种基督教的和平，是与荷尔德林在其博大的和平思想中恰恰想要清除的那些普遍流行的观念联系在一起的。在给弟弟的一封信中荷尔德林写道：“我爱未来世纪的人类。因为这是我最幸福的希望，相信我们的子孙会比我们更好，自由终将来临……这信仰令我坚强而积极进取。……这些启蒙的萌芽，这些把个体培养成人类的无言的希望和努力，将遍布四方，茁壮成长，并结出灿烂的果实。”

这封信写于1793年秋天。差不多十年之后，在后期赞美诗的提纲、草稿和修改稿中，在对个别诗句的反复润色和思考中……在最后的收获期，或者说，在陷入精神错乱之前，已丝毫看不见荷尔德林热情洋溢的信心，以及他对和平时代的确信。而1801年2月23日，他在圣加伦附近的豪普特威尔写给妹妹的一封信中还曾明确地表达过这一确信：“我相信，世界将变得越来越好。不管是观察最近的时代，还是观察早已过去的时代，在我看来，似乎一切都会带来奇妙而富于美好人性的日子，带来安全、和善而没有恐惧的日子，以及带来既欢乐又神圣、既崇高又朴素的思想。”

现在就来看一看他的后期诗歌！在此，我们已不再听到过去岁月的友善；诸神傍晚归来的希望；节日合唱的序曲；神灵临近和远

去的和谐交替；在明媚的风景中，众人与惟一者，即那个最后到来的且最受欢迎的客人之间的和解。如荷尔德林在赞美诗《惟一者》中所言，一个恶魔统治了世界，不再有柔和的光芒照亮荒野和黑夜："自从恶的精灵/征服了幸福的古代，长久以来，/到处是对歌唱的敌视，世界陷入沉默/所有感官的力量都已消失。/但上帝憎恨分裂的东西。"

在反复的变奏中，荷尔德林以坚定、冷峻而庄严的语调，通过运用一种将单个词语排列并置的、简洁有力的语言方式——不再是抑扬顿挫、铿锵悦耳的，召唤世界对大地的反抗，被释放的元素对束缚、尺度和理智力量的反抗……这也是把基督纳入其中的反抗："他也拥有那个将他撕裂的东西，这就是命运。"

这些被生硬排列组合在一起的简洁的句子，抽象的名称，单个的词语，所呈现出的不仅是一种破碎的、被细节所迸裂的句法，也是一个四分五裂的世界——在这个世界中，有一个不爱的、而是审判和毁灭的上帝："然而可怕的是，有时上帝也使生命无尽地分散开来。"

如此看来，这句常常被引用的《帕特默斯》中的短语"一切皆善"（意为"一切即上帝"），在一个非神圣的时代，就具有了某种"不同"的特征：在后期赞美诗和早期作品（从《徐培里昂》一直到《和平颂》）之间存在着多么大的距离！在后期，世界景象是多么地暗淡，耶稣形象是多么地模糊。这个受难之人把他的死不是归于拯救的希望和关怀，而是归于父亲的愤怒。作为父亲计划的一部分，人类毫不留情地杀死了"半神"："人类是如此地固执，没有节制/和极端，他们的手/戕害生命更甚于顺从一位半神。"

在后期赞美诗中出现的基督，不再是一个和蔼可亲的守护神，一个在沉默的服从中向着天空上升的神，而是一个无助的人，一个

被悲伤和濒死的痛苦所扭曲变形的"面色苍白的人":"因为痛苦使这个像剑一样纯洁的人染上了颜色。"

耶稣被描绘成一个乞丐，而不再是*节日的诸侯*。他是一个冷静的人，一个被打上异教徒烙印的人，其最高的和最富人性的特征就是理智，即那个围绕在他四周的混乱中的最可靠和持久的东西。如果说在早期和成熟时期的作品中，荷尔德林赞美的是普罗米修斯式的人物（他们也像恩培多克勒一样，欢欣般地告别大地，从而在死亡中与宇宙达成和解），把无拘无束、逍遥自在描写为是人受神的鼓舞，并为神圣的狂喜所驱使的活动，那么，在最后的诗歌中，一切趋向过度和限制的力量都受到谴责。恩培多克勒"对深渊的渴望"，他经由"最短的路途……返回宇宙"的意愿，具有一种反抗神圣秩序的特征:"因为当我们过于贪婪地/获取一方，就会变得可怕而畸形。/但是，至高者无可置疑。"

令人感动的是，荷尔德林在精疲力尽，并陷入沉默的危险时，却在向祖国的返回中，表现出他的冷静与审慎，并通过对所给予的可能性的限制，歌颂了那个与愤怒的上帝截然对立的忠诚的上帝：他称颂这个温和而忠诚的上帝，是因为他拒绝赞美"混乱的死亡世界"，并以他的忠诚反抗"对无拘无束的渴望"。在最后的赞美诗《回忆女神》的结尾，荷尔德林写道:"如果一个人不能收摄他的心灵，/并加以爱护，神灵就会愤怒；/但他不得不如此。"

这是诗人在告别时刻的自我召唤。他试图保持井然有序的东西，以阻止心灵分裂的危险——而这就在于对"半神"的毅然决然的呼唤，现在，这个半神终于变得越来越具体和清晰，他就是掩盖了自己的出身，而以仆人形象出现的耶稣：屈从于上帝之前，只能从远处回忆那个站立在合唱队前列的年轻人。

荷尔德林的基督，如后期赞美诗和片断所描写的，是双重意义

上的“最后者”：他不仅仅像在《面包与酒》或《和平颂》里那样，是永远告别了希腊诸神的最后一个神，而且也是最纯朴和最谦卑者。他与荷尔德林让他保留的另外两个半神在新的层次上相遇。

……这就是那三位，
他们在阳光下
像狩猎的猎人，或者
像一个在劳作中歇息的农夫
赤裸着他的头颅，或者像乞丐。

这三位半神，在荷尔德林的想像中，是同一个父亲的儿子，同时也是三个纯朴的、谦卑的人，其中的两个是“世俗”的形象，赫拉克勒斯，是猎人，狄奥尼索斯，则转向大地，像一个农民一样辛勤劳作，与基督这一“精神”形象相比，他们两个同属一类。如果说，赫拉克勒斯和狄奥尼索斯是辛苦操劳、积极入世的，那么，基督则“完全不同”，他不属于辛苦劳作者，而是纯朴的谦卑者的化身，正因为如此，对于所有那些冷静理智、而不使自己陷入心醉神迷和狂放无度的人（尤其是荷尔德林！）来说，他也是他们的同伴。

荷尔德林的诸神最终是渺小的，他们作为父亲（上帝）的使者而相互亲近，并使父亲，这个遥远者可为人所达及。因此，他们是“他的阶梯”，并为神灵能够出入于日常生活领域而操心。

荷尔德林的万神庙，即三个渺小的半神，广义而言，也包括愤怒的父亲，在后期作品中变得贫乏了。尽管如此，它还是唤起了我们的信任。在这个狭小的世界里，那个惟一者，所有人中最贫穷的人最终被置于中心地位：他既是被爱者又是爱者，正因如此，无人可以与之媲美。

“在你们中间，我仍在寻找我所喜欢的一位。”这就是对那个人所表白的信仰，无论他和其他诸神有多少共同特征，但有一点却是不同的：他在软弱和无助中唤醒了爱——不是通过他所独有的特殊才能，而是通过对生存的可靠见证。

*我在此。我持存。我承受。我沉默，并在世界的聒噪和纷乱中，帮助那些软弱的人。*耶稣，作为爱者不得不承受痛苦，不得不为他所带来的光付出死亡的代价——这个动荡不安和充满致命诱惑的世界中的可靠同伴的幻象，赋予荷尔德林后期的基督解释一种信仰的特征。这一信仰，在后期作品中以简洁的、谜一般的语言得到表达，对于我们时代的神学，对于奥斯威辛之后的耶稣理解来说，它的意义是显而易见的，无需多加强调。

但爱只系于
那惟一者。无论怎样
盛大，一片充满幻觉的荒野
正试图消失，为的是
在纯洁无邪的真理中
痛苦可以持存。

后期荷尔德林并没有如醉如狂地赞美神圣的世界；他冷静地命名，解释标志和阐明原则，例如世界与大地、狂喜与仁慈（它在耶稣身上被具体化，并使愤怒归于沉默）的冲突。

在最后的创作中，荷尔德林在关注限制的同时，比以往更多地转向词语，转向真实可靠的消息和历史，转向字面意义和上帝通过《圣经》的间接宣告。读者从来没有像在荷尔德林的后期诗歌中那样，听到如此广博地谈论耶稣的历史性、迦百农、伯利恒城中对无

辜婴孩的屠杀、谋杀施洗者约翰、门徒的思想，以及随基督而开始的欧洲传统：

……更为奇妙，
更为丰富地歌唱。从此
传说绵延不断。而现在
我也想歌唱高贵者去往耶路撒冷的
旅程，像天鹅一样漂游的行船
和彷徨在卡诺萨的痛苦，并热诚地
歌唱海因里希。

“……歌唱海因里希”：赞美诗《帕特默斯》中的这些诗句，偶尔也有动人的具体描写和荷尔德林诗歌中前所未有的鲜明的现实主义色彩。《圣经》的原型被转换为具体的、甚至在心理学上真实可信的形象：“约翰靠着耶稣的胸膛”，对于这个耶稣所爱的门徒，《约翰福音》第十三章第二十五节这样说。那么荷尔德林是怎样转换的呢？“这个细心的人注视着上帝的表情。”

转换并不是偏离，而是借助于诗的限制，进入具体的形式，以获得某种可理解性。约翰是耶稣最亲近的人，因为他最清楚地看见主。荷尔德林——在精神分裂症发作前不久（请使我获益良多的皮尔·贝陶克斯原谅我的看法）——由于为细节所着迷，并在片断中认识整体，而致力于一种融高雅与通俗、崇高与生命、格吕内瓦尔德的激情与丢勒的准确性为一体的现实主义。他称耶稣像是用神圣的水滴一样抑制住了光的叹息，并不是偶然的：这个叹息就像是一个“焦渴的动物”或“雄鸡的鸣叫”。

荷尔德林一方面把最微不足道的东西神圣化，另一方面，又冷

静地描写传说中的、而在传统诗学看来只有一个富于激情的人才可以理解的事件。为此，他既不承认那种按照每一对象的自身价值而要求一种适当的表现方式的风格区分法则，也不承认把诗划分为宗教的和世俗的诗歌。世俗的东西需要精神化，精神的东西也需要在此世得到实现，二者之间必须达成一种综合，而在此一综合中，不存在任何无意义的东西。

毫无疑问，荷尔德林在他的后期诗歌中，诗意地实现了这种综合；但另一种综合，也就是他最后陷入沉默之前，在描写泉源丰富的塞浦路斯、阿芙洛狄特岛与贫瘠但殷勤好客的帕特默斯，即约翰的居住地之间的紧邻关系时，所构想的异在性与民族性、希腊与基督教的融合……却失败了：惟一者（“我主！哦你，我的导师！”）和众多者，亦即基督（“家中的珍宝”）和希腊诸神的歌队，他们不再与变成现实主义的诗人组合成一个整体。

当荷尔德林开始认真看待历史上的，软弱而毫无光彩，并经受了死亡之屈辱的基督，也就是在更相信严谨的词语，而不是多义的意象时，“可爱的比喻”艺术已经完成；因此，惟一者获得了一种现实性，使他能够——作为乞丐、脚夫和被缚的鹰（“鹰”乃基督和《福音书》作者约翰的象征！）——不断地为召唤的自我所居有。与此同时，在这一过程中，其余诸神则越来越被当作背景：他们照亮基督，而不再是像荷尔德林以前所描写的那样，为基督所照亮。

荷尔德林的道路，不是走向基督教，而是去接近这个被阿波罗击中的诗人在友好的乞丐形象中所认出的受难者即基督的宗教吗？或许如此。但不要忘记：在赞美诗《帕特默斯》中，有许多关于耶稣的最重要的表述，如“因为基督还活着”（同时也有关于父亲的表述：“因为他向来就知道所有的善行”）——这篇作品是荷尔

德林代替克洛卜施托克而接受的一项任务[①]。在诗中，诗人比他实际所表现的要虔诚得多，尤其是他对“永恒的文字”的召唤。(《帕特默斯》，是一首具有约翰风格——这位《福音书》作者以其语言的创造力而深受路德推崇——的赞美诗，其卓越的艺术技巧就在于，通过隐秘的方式，使世俗的读者几乎看不见陈旧的宗教表达形式，但同时又可以让神学家，以及像霍姆堡侯爵这样一类的人，把这些宗教表达形式视为神秘的信条。约翰拥有最初的词语，而施瓦本的虔敬派大师，无论布伦茨，还是本格尔，尤其是具有德国意识的侯爵，只要把《圣经》和西方的历史融入“祖国”之中，也就心满意足了。)

这个寄居于恩斯特·齐默尔木匠家的诗人，最后的景况如何，他思考了些什么，这一问题尚悬而未决：是继续致力古希腊神话的基督教化？还是回归反民族性——再一次转向古代诸神，转向猎人和农民，转向朱庇特这位“时间之主”，以及转向农神这位“自然的精灵”？总之，关于从蒂宾根到蒂宾根短短几年岁月中所发生的一切，极富天才的荷尔德林解释者，被纳粹迫害致死的小说家和诗人欧根·戈特洛布·温克勒在其论“后期荷尔德林”的随笔中这样写道：……在短短时间里所发生的一切，具有一种桥的特征，“这座桥把建筑师和所有使用桥的人都羁留在此岸和彼岸之间……走上桥的异教徒现在理解了信仰；当然不是全部，他只是看到了信仰之国。而站在桥上的基督徒固然可以眺望古希腊，但却永远无法抵达它……同一个上帝……穿着五颜六色、引人注目的服装经过了桥；

①克洛卜施托克，德国启蒙主义时期诗人，以创作《救世主》称誉。1802年，霍姆堡侯爵请求克洛卜施托克写一篇针对启蒙主义《圣经》诠释的诗歌，因年事已高，恐难胜任，诗人没有答应侯爵的请求。后荷尔德林代替克洛卜施托克，创作了赞美诗《帕特默斯》，献给霍姆堡侯爵。——译者注

但他并没有在桥上驻足停留，显示他的本质。”

那他如何显示呢？至少是以暗示的方式，在一种精确的诗的神秘语言中，这种语言以其对耶稣*可能存在*的描写，远远超越了试图描述耶稣对于他自己的时代和我们*曾经存在*的一切知识。

诺瓦里斯

# 《基督教或欧罗巴》

# 汉斯·昆
# 浪漫主义诗歌中的宗教

1795年1月底，黑格尔告诉他的朋友谢林说："荷尔德林有时从耶拿写信给我。他在听费希特的课，并且满怀热情地称他是一个为人类而战的巨人，其影响无疑将超出教室的墙壁之外。"（拉颂—霍夫迈斯特版，第27卷，第18页）约翰·戈特利布·费希特，年长黑格尔和荷尔德林八岁，最初也是神学候选人，后担任过家庭教师，32岁时，即在后两人告别蒂宾根不久，成为耶拿大学教授，思想上一度追随莱辛和年轻歌德的神秘的斯宾诺莎主义：上帝即一和一切。但后来康德的实践哲学使他摆脱了这种同一性，即宿命论的上帝观和世界观，并通过对道德和义务的强调，让他看到了自由的、有责任的、道德的人格，即自我的尊严。

1795年5月，费希特和荷尔德林在耶拿会面，当时在场的，还有一位气质迷人、相貌俊秀，仅晚生于荷尔德林两年，而与他们志趣相投的年轻人。他的名字叫弗里德里希·封·哈登贝克，那时他在邻近的腾施泰特县政府任书记员。后来，他称自己为"诺瓦里斯"，意思是"开垦新大陆的人"，据说来源于哈登贝克家族古老的

拉丁文别名“德·诺瓦里”。此后不久，诺瓦里斯成为北德早期浪漫主义最重要的诗人。这次会面的东道主，编外哲学讲师伊马努埃尔·尼特哈默，一位来自蒂宾根的荷尔德林的朋友，后来在日记中记下了这个夜晚的印象：“谈论了许多有关宗教和启示的话题，而且也为哲学留下了不少悬而未决的问题。”（引自 F. 希贝尔，第 126 页）

这些生于 1770 年前后的人，是伟大的一代：属于这一代的，不仅有哈登贝克、荷尔德林和黑格尔，有弗里德里希·施莱格尔和路德维希·蒂克等其他早期浪漫主义诗人，而且——包括贝多芬在内——还有那两位将在法国大革命后的几十年间影响欧洲历史的人物：拿破仑和梅特涅。如果人们注意到，耶拿和魏玛这个狭小的空间，不仅是早期浪漫主义诗人成长的地方，而且在这里，也居住着具有启蒙思想的枢密顾问维兰德（他发表了哈登贝克的第一首诗），教会总监赫尔德，历史学副教授弗里德里希·席勒（哈登贝克与其过从甚密），当然还有大臣和耶拿大学的监督歌德（哈登贝克是他家里的座上客，正是歌德把费希特从苏黎世聘请到了耶拿），那么，年轻的哈登贝克浸润于其中的精神氛围便一目了然了。

被荷尔德林称为“巨人”的哲学家费希特，由于对崇高的道德、爱国主义和人权的辩护，而成为一种挑战。温文敏感、天性纯真的荷尔德林在为费希特深深吸引的同时，也有一种几乎被压倒的感觉。一年后（即 1796 年 2 月）他写道，“哲学是一个暴君，与其说我自愿地服从它，不如说我在忍受它的强迫。”（《全集》，斯图加特版，第 6 卷，第 203 页）

而哈登贝克如何呢？（他的父亲是一位严格的虔敬派教徒，曾为大学生费希特提供过资助。）这位“醉心于费希特”的人，并没

有把哲学视为暴君，相反则是把它当成一个恋人。其系统性的*费希特研究*——由近七百条见解精辟的笔记构成——对这个22岁的人来说，恰恰是与他第一次真正伟大的爱情经历同时发生的：在12岁的索菲·封·屈恩身上，哈登贝克发现了完美女性的理想。在与费希特和荷尔德林相遇之前，他刚刚与索菲私下订婚不久。1796年7月8日，充满爱情幸福和知识渴望的哈登贝克写信给弗里德里希·施莱格尔说："我最喜欢的研究与我的未婚妻是同一个名字。她叫索菲——哲学是我生命的灵魂，是揭开自身奥秘的钥匙。从那次相识以来，我已完全沉浸于这一研究之中。"（《施莱格尔—诺瓦里斯通信集》，M. 普莱茨编，第59页）那时，他当然不会想到，半年后他的狄奥提玛就被致命的病魔夺走了。

和荷尔德林一样，哈登贝克也出身于一个虔敬派教徒的家庭，而操持这个家庭的除严厉的父亲外，也有一位通情达理，为孩子们所热爱的母亲。和荷尔德林一样，他也对哲学、诗歌和政治，甚至对自然科学怀有浓厚的兴趣。和荷尔德林一样，他也阅读卢梭，并为法国大革命所带来的世界变化而欢欣鼓舞。以克洛卜施托克和哥廷根丛林派所宣扬的祖国意识，诺瓦里斯也创作了赞美开明诸侯（约瑟夫二世）的颂歌，并崇尚一种在18世纪超越于两性关系之上的友谊。在很长一段时间里，弗里德里希·席勒也是他的伟大榜样，他同样反对那些"假虔诚的信徒和宗教狂热者"，极力为席勒的被认为是无神论的《希腊众神》辩护（《文集》，P. 克鲁克霍恩编，第2卷，第90页）。

因此，在弗里德里希·荷尔德林和弗里德里希·封·哈登贝克之间，我们应当避免——像通常所做的那样——一开始就勾画一种对立。诚然，哈登贝克实际所学的是荷尔德林原本想学的法学。而且他的毕业考试也是法学，而不是神学，他没有去做助理牧师或家

庭教师（Hofmeister），而是成了一名书记员，并于同年在魏森菲尔斯担任一个单调刻板、忠于职守的萨克森盐务官。哈登贝克惟一的肖像——敏锐、执著、坚毅——几十年后，由于爱德华·艾辛那幅广泛流传的版画，被蒙上了一层少女般柔美的、迷离恍惚的“罗曼蒂克”色彩。他的极其活跃的、敏捷的、富于想像力的、躁动不安的精神，通过严格的自我省察和自我教育，试图不断去达到生命的强度，即形式、恒久性和责任心。通过费希特这位“巨人”，哈登贝克找到了他自己的独立性。他向费希特学习通过对立走向统一的辩证思维（几乎一直由黑格尔使用的“正题”—“反题”—“合题”，最初是费希特的术语），正是这一思维方式使哈登贝克的哲学导向了对绝对的理解。在笔记中他如此自信地写道：“斯宾诺莎上升到自然，费希特上升到自我，或者人格，而我则上升到上帝。”（《全集》，G. 舒尔茨编，第300页）上帝自身，在哈登贝克转化为诗的自我哲学中，被看作伟大的自我，他是每一个体自我的生命根基，是整个宇宙的精神—伦理根源和中心：现代意义上所理解的上帝，是世界中的上帝，是在我们自身和我们的良心中在场的上帝。

围绕费希特哲学所爆发的无神论争论，其激烈程度不亚于与莱辛相关涉的泛神论争论。在争论的最后阶段，即使费希特激情澎湃的《告公众书》（“在你们查抄之前，请先读一读这篇文章”，1799年），也不能阻止他被逐出耶拿。在这场争论中，诺瓦里斯明显是支持费希特的。关于《告公众书》，他当时写信给一位朋友说：“这是一篇杰出的短文，使你可以了解我们的*政府*和牧师们的一个如此离奇的*想法*和*计划*，了解一个已部分实施的压制公众意见的计划。因此，这就要求每一个具有理性的人都留心观察这些步骤，并从这些前提中得出重要的结论。”（《文集》，第4卷，第270页）在他的《杂稿》中，诺瓦里斯甚至还谈到，建立一个“理智的骑士

团”——依据启蒙运动的博爱社会而进行的现实思考——将是他一生的“主要活动”。还有谁会说，他没有捍卫理性的权利？或许诺瓦里斯在他的内心深处本来就是一个启蒙主义者？

由此可见，把“*启蒙运动*”（莱辛！）和“*浪漫主义*”（诺瓦里斯！）截然对立起来，是多么地错误。那些把浪漫主义与1815年后梅特涅时期的政治复辟等同起来的人便倾向于这种对立（政治复辟的信号：1808年至1809年弗里德里希·施莱格尔进入哈布斯堡王朝的外交和宣传部门任职）。先是“青年德意志”的知识分子（尤其是海涅），然后是自由主义的文学批评家（例如格维努斯），最后是马克思主义者（主要是卢卡契）以启蒙运动来反对浪漫主义，在他们看来，浪漫主义即是政治上的反动。与此相反，无论是向本世纪转折时期的“新浪漫主义者”，还是两次世界大战间的浪漫主义研究（如诺瓦里斯专家鲁道夫·翁格尔和保罗·克鲁克霍恩），都把浪漫主义看作只是对于18世纪启蒙运动的一个反动。

然而，*启蒙运动与浪漫主义*并非像笛卡儿与帕斯卡尔那样是纯然对立的。60年代以来关于诺瓦里斯的最新研究（W.马尔施、H.沙恩策、C.特雷格、P.皮茨、W.拉什、K.彼得）越来越清楚地表明，它们处于一种具有细微差别的对立关系之中。浪漫主义——正如荷尔德林、黑格尔、费希特、弗里德里希·施莱格尔和诺瓦里斯的传记所揭示的——产生于启蒙运动。浪漫主义逃避现实是一种粗糙低劣的陈词滥调。启蒙运动和早期的浪漫主义，在反对诸侯和僧侣的专制主义统治、拒绝偏见、迷信、伪善、压制和火刑，总而言之，在肯定人的自我解放方面，完全是一致的。换句话说，浪漫主义与非理性最初只有一种间接的关系；对它来说，重要的是把理性与非理性，即人类灵魂、自然和历史中尚未被意识所达及的领域

加以调和。因此，浪漫主义首先应被理解为是对启蒙运动的批判性的继承和发展；在没有转向反动和复辟之前，它是现代范式中自主性运动的更进一步的阶段。

1799 年 11 月，在耶拿的首次“浪漫派聚会”（其中有施莱格尔兄弟和他们的妻子卡洛琳和多洛泰娅、蒂克、谢林和里特尔）上，诺瓦里斯朗诵了他那篇很快就在朋友圈子中引起轩然大波的文章《基督教或欧罗巴》。它激怒谢林写了一首“敌视宗教的”揶揄诗，而歌德作为仲裁人，也拒绝发表这篇文章。在诺瓦里斯生前，《基督教或欧罗巴》从未发表，即使诺瓦里斯全集的第一版也没有收入，只是在他死去二十五年后，才由施莱格尔在蒂克不知道的情况下发表出来。在后来的几版中，蒂克又把这篇文章给剔了出去，直到 19 世纪 60 年代末以后，才正式付印出版，成为诺瓦里斯的主要著作之一。今天，《基督教或欧罗巴》被视为浪漫主义第一流的宗教、政治、诗歌文献。那么，诺瓦里斯是如何在如此之短的时间里写出这篇轰动一时的文章的呢？

诺瓦里斯的诗歌作品，创作于 1797 年复活节他的未婚妻去世，到 1800 年夏天他自己突发致命的疾病这三年间，当然，如我们所看到的，它建立在一个漫长的发展和成熟的过程之上。面对索菲（以及稍后不久他弟弟埃拉斯姆斯）的死，诺瓦里斯仿佛觉得一切都是“死亡的、荒凉的、腐烂的、僵滞的”（第 4 卷，第 179 页）：“当我还在观看朝霞时，黄昏已弥漫在我的周围。我的悲伤无边无际，如同我的爱。”（第 4 卷，第 183 页）尽管如此，在他的孤独和失落中，生命的意志依然抵抗着一切死的欲望和死的意向，确切地说，这就是他本人所说的“走向不可见世界的使命”：“充满爱地接近上帝和最崇高者，乃是人的禀赋。”（第 4 卷，第 190 页）直到几个星期后，他才鼓起勇气去访问索菲的墓穴，在那里他在“激

情闪现的瞬间”体验到了某种类似于他的未婚妻的幻象。

就像狄奥提玛对于荷尔德林，索菲的形象对于诺瓦里斯的诗歌活动来说，也成为他生活的伟大典范，甚至成为沟通可见世界和不可见世界的类似于基督的中介者。即使后来又一次订婚（与朱丽叶·封·莎彭蒂尔），也没有与此相抵牾。死亡、黑夜和爱，迄今为止还没有哪一位诗人像诺瓦里斯那样，以如此千变万化的形式成为他一以贯之的主题。在索菲身上，诺瓦里斯感受到的不仅是“爱”，而且也是“宗教”。通过与索菲的结合，他确信存在一个和谐与爱的不可见的领域。这个法律系毕业生现在又致力于学习“科学”、哲学和自然科学（在弗莱贝克矿学院的专业学习）——这一切都尽可能辩证地，而且常常是以任意的和矛盾的方式，在一个“更高目的”的视野下被联结在一起，这就是：“从一个更高的立场出发，去眺望那个不可见的世界。”（第4卷，第192页）

“*更高的立场*”——“*不可见的世界*”现在更为清晰了：摆脱“费希特的魔术”（他让一个人为其着迷），以及“可怕混乱的抽象概念”（第4卷，第208页）。在弗里德里希·施莱格尔的影响下（他认为，在费希特“知识学”的僵化体系中缺少美学、诗、社交，甚至爱），诺瓦里斯开始潜心研究他早已熟悉的荷兰哲学家和艺术理论家*弗兰斯·赫姆斯特惠斯*（卒于1790年）的著作。这位哲学家唤起了诺瓦里斯在康德和费希特那里没有发现的许多东西：自然和精神力量的相似性和宇宙的统一性。这种相似性和统一性，一个人只有在他天赋的认识和感觉的“道德器官”（心灵、良心）中才能经验到。这一器官的基本力量就是爱，而诗（诗的真理）则是它的表达。如果道德器官得到发挥，那么，为许多人所期待的黄金时代就到来了。

《花粉》（1798年）是哈登贝克继1791年的那首诗歌之后所发

表的第一篇作品，并采用了“诺瓦里斯”的笔名。他当时的许多灵感、思想和主题都体现在这一作品之中：作为“混合性的评论”，它可以引发积极的进一步的思考，并促进一种共同的“同一哲学”，即“综合哲学”。《花粉》与另外一篇具有更多政治倾向并把理想国家思考为诗性国家的《信仰和爱》(1798年)一起，是现今已普遍流行的“浪漫主义断片”的最早例证，且带有一种明显的和典型的*浪漫主义向内心转变*的特征：“我们渴望穿越宇宙的旅行：而宇宙不就*在我们心中*吗？我们不认识我们精神的深度，但神秘的道路走向内心。永恒及其世界——过去和未来，要么在我们内心，要么不在任何地方。”(《全集》，第326页)

那么，诺瓦里斯确实是一个“浪漫主义的梦想家”吗？是一个想入非非的、在政治上对他的诗性国家，对作为君主共和制或共和君主制代表的国王和女王（指普鲁士！），对作为牧师的诗人抱有幻想，并为此而向公众（尽管只是一小部分）宣布他关于“基督教或欧罗巴”的梦想的人吗？的确，这几乎就像是一个梦，如果我们去听《欧罗巴》(诺瓦里斯本人对他这篇文章的称呼）开头那段朴实无华、简洁洗练，而又铿锵有力的句子：“曾经有过美好而辉煌的时代，那时欧罗巴还是一个基督教国度，一种基督教还居住在这片由人类所形成的大陆上；一种伟大的共同旨趣还连接着这个广袤的精神王国中相隔最遥远的省份。”(《全集》，第499页)

这就是基督教世界！正是在这里，恰恰当我们再一次拿荷尔德林作比较时，显然有某些闻所未闻的东西发生了。荷尔德林最终是想要达成古希腊和基督教的和解，因此他试图通过基督这位重归的神来颂扬希腊的诸神世界。诺瓦里斯则全然不同：他始终没有脱离基督教—亨胡特兄弟会教派的氛围，接受过唯心主义哲学和现代精

确自然科学的熏陶，而且通过所爱之人的死在宗教上被唤醒。现在他重新认识到*古希腊和基督教之间的*对立，并试图通过基督最终战胜希腊的诸神世界。“您一定要见见他；因为您阅读他的三十本书，也不如同他喝上一次茶能更好地了解他”，弗·施莱格尔的女友，多罗特娅·法伊特在写给施莱尔马赫的信中谈到诺瓦里斯时这样说道，“当然，他还没有让我倾倒。他看上去像一个通灵的预言家，性格怪僻，特立独行，这一点不可否认。在这里，基督教重新成为一种风尚……”（转引自 G. 舒尔茨，第 124 页）那么，诺瓦里斯，如忧虑不安的歌德所嘲笑的那样，是浪漫主义知识分子的“皇帝”或“拿破仑”吗？在给施莱格尔的信中，诺瓦里斯毫不怀疑地把自己视为“新时代——宗教时代的新生儿。一个新的世界历史就开始于这种宗教……”（《书信集》，第 164 页）

这是一个令人惊异的转向：它几乎与席勒和歌德完全转向古希腊文化的古典主义鼎盛期同时发生，而古典主义则把基督教看作是一种被克服的前现代事件而与之疏远。但现在，“基督教重新成为一种风尚”，用诺瓦里斯的话说，即成为*革新的基督教与极端的现代性的一种崭新的和生动的综合*。这一综合在《基督教或欧罗巴》中以文学化的方式被表达出来。与施莱格尔兄弟相一致，它是一个既完成又打破了古典主义的口号：不再是古典主义的“返回古代”，而是浪漫主义的“向极端的现代诗前进”！其前提条件当然是重新思考过去。

谢林在他的讽刺诗《伊壁鸠鲁主义的信仰》中是否击中了诺瓦里斯的基本意图？无论人们对他的《欧罗巴》有何异议，诺瓦里斯从未打算为复辟中世纪的天主教教会辩护，或者皈依罗马天主教，就像后来歌德因对诺瓦里斯死后所享有的狂热崇拜感到恼怒而传布的那样（蒂克在 1837 年曾正式予以否认）。诺瓦里斯甚至认为，法

国大革命爆发十年后，“旧的教皇统治已埋入坟墓。”这正是《欧罗巴》引人注目的*时代背景*：1775年，庇护六世通过颁布一道针对犹太人的卑鄙无耻的新敕令，开始了他的统治，在法国《人权宣言》发表之后，他把一切人权、宗教自由、思想自由、言论自由和新闻自由诅咒为“令人可怕的东西”。1798年11月，这位教皇不得不接受罗马的占领，并在被废黜后，引渡到法国，1799年死于瓦朗斯的囚禁之中，法国政府借机废除了对继任者的选举。10月初（在施莱尔马赫刚刚发表的《论宗教》的影响下，诺瓦里斯开始撰写他的《欧罗巴》），拿破仑从埃及返回法国，于11月9日——两天后耶拿浪漫派首次聚会——在巴黎推翻五人执政内阁，并作为首席执政官独揽国家大权：他既是革命的大胆完成者，又是革命的现实主义的胜利者。

的确，早期的浪漫主义者，正是在这样的环境下聚集到一起的，他们不是一群心醉神迷的发思古之幽情者；显而易见，他们是现代的文学先锋派。诺瓦里斯亦如是。尽管有向后转的倾向，但在《欧罗巴》中，他的目光最终是朝前看的。这篇文章不是史料稽考，不是抒情诗，也不是哲学论文，而是一篇*既富于沉思又充满诗意的演讲*（即W.马尔施所说的“诗意话语”），旨在向他的同时代人阐明宗教，即基督教对于欧洲所具有的重要意义。《欧罗巴》被称为“早期浪漫主义思想遗产最言简意赅的自我描述”，也许不无理由，“一切都浓缩在狭小的空间里，诗歌与真理、历史形而上学与历史编纂学、具有童话风格的神话诗与对全欧洲和平秩序的神秘召唤构成一个高度反思的混合体。”（H.蒂姆，第114页）

在这里，除了施莱尔马赫关于无形教会的“演讲”外，对诺瓦里斯产生影响的还有莱辛的《论人类的教育》。回顾过去是为了展望未来，而只有将目光朝向一个更美好的未来，朝向第三时代的福

音，过去才会被唤起。诺瓦里斯既没有像莱辛那样，以简洁的哲学和神学命题，也没有像浪漫主义的历史学家那样，以对历史进程的准确描述，而是以伟大的诗歌形象，使早先时代，或者说，各种不同的基督教范式栩栩如生地呈现于我们眼前。

在这一对过去的回顾中，诺瓦里斯出语惊人，见解大胆，做出了对浪漫主义来说具有重要意义的重新评价：在这里，完全排除了古老的教会，即在拜占庭—俄罗斯基督教世界中被保存下来的具有希腊色彩的普世基督教（在讨论陀思妥耶夫斯基时会更多涉及）。他没有论述东西方的教会分裂，而是直接开始于中世纪已充分发展的西方罗马天主教教会。正如施瓦本人弗里德里希·荷尔德林把古希腊理想化一样，诺瓦里斯至少也把罗马天主教教会过分理想化了。

第一个形象："人们是怀着怎样的喜悦离开在神秘教堂里的美好聚会的啊！这些教堂装饰着激动人心的绘画，香气氤氲，缭绕着神圣而崇高的音乐"（《全集》，第500页）……诺瓦里斯以富于联想的、诗意的方式唤起了"美好而辉煌的时代，那时欧罗巴还是一个基督教国度"，在这个国度里，只有一个至高无上的统治者，罗马是新的耶路撒冷，精神生活洋溢着生机勃勃、欣欣向荣的气象，热心的牧师和满足的民众和睦相处、其乐融融，到处是圣徒的遗物和虔诚的朝圣，奇迹和征兆，人们崇拜圣者，对怀抱圣子的圣母玛利亚充满信任：大凡第一次读到这一切的人，都会觉得——即以当时人的眼光看——这样一种与世隔绝的描写简直就是奇怪可笑的。对于如此的理想化和神秘化，美化和歪曲，我们有必要认真看待吗？更有甚者，诺瓦里斯还把伽利略事件挪移到中世纪，并称颂教皇针对知识领域内以牺牲"无限信仰"为代价进行"不合时宜的危险的发现"所采取的措施。

但在将这篇文章弃置一边之前，首先需要的是细心阅读。如果

我们注意到，那个“真正天主教或真正基督教时代”的形象，对于某些人来说，即使在今天也仍然或者说重新发挥着政治和教会政策上的主导作用，那么，《欧罗巴》还会是天真幼稚、奇怪可笑、与世隔绝的吗？在这篇文章中，“西方基督教”通常流行的，尤其是那些借助于诺瓦里斯的幻象追求他们自己政治利益的人所依据的理想形象不恰恰得到了最典型的表达吗？今天，这个已变为陈词滥调的西方基督教形象，不是还在为形形色色的所谓“西方人”，以及像波兰这样一些既没有经历过宗教改革，又没有经历过启蒙运动的天主教国家中的宗教人士所召唤吗？是的，罗马教会在今天不是又重新被那些来自波兰、巴伐利亚、意大利和西班牙的人所把持了吗？无论他们多么善于适应新的时代，其所遵循的依然是中世纪的、反宗教改革和反现代的基督教模式。正因如此，他们才对约翰二十三世保持沉默、绝口不谈，反倒是喋喋不休地指责第二次梵蒂冈会议的“精神”：也就是说，他们拒绝和诋诃的，正是在天主教教会中最终得到认同的宗教改革和现代性的范式转换（它包括从对《圣经》的高度评价，允许在圣礼中使用日常语言，一直到承认人权，同非基督教的宗教，以及现代世界建立一种新型关系）。

因此，诺瓦里斯绝非是天真幼稚和脱离现实的！同样是这些反动的天主教人士，他们当然也会和诺瓦里斯一起哀叹，在中世纪后期，“信仰与爱”为“知识与占有”（自主的科学和个人的财产）所取代，牧师的自私自利，贪欲和懒惰，人的贪得无厌和耽于尘世，湮灭了中世纪盛期的“最初的爱”（erste Liebe）。的确，依据诺瓦里斯的说法，教会在16世纪所剩下的不过是一堆“废墟”和早期基督教制度的一具“僵尸”而已，以至于“早在暴乱爆发之前，罗马的真正统治就已经分崩离析、悄然结束了”。（第530页）

然而，我们西方天主教的这些因循守旧者们并不打算同诺瓦里

斯一道走得更远；毕竟，他们不容改变的教皇制度从未停止过存在和统治。当诺瓦里斯笔锋一转，开始赞美“煽动叛乱者”马丁·路德和“反对当时教会专制的公众暴动”（这是第二个形象）时，他们就更加不能赞同他了。在诺瓦里斯看来，新教徒有权“抗议所有令人生厌的、不正当的对良心的专横强暴”；他们也提出了“许多正确的原则，引入了许多值得称赞的东西，并废除了许多有害的教规”。（第503页）

一个同时赞成罗马和路德的人，不正是站在中立的立场上吗？或者说，不正是以普世主义的态度超然于一切宗教派别之上吗？当然，诺瓦里斯对僵化的正统新教的批判，要比对堕落的中世纪后期天主教的批判更为尖锐，他甚至把欧洲的分裂归咎于新教（从历史上看显然失之片面）。但他的批判，在指出正统新教应为基督教世界的地方化和萎缩负责方面，则是深中肯綮，与莱辛和荷尔德林不谋而合：

首先，教会被转交给诸侯，由此而失去“世界性的影响”：宗教和平是根据反宗教原则来缔结的；

其次，宗教被转交给贫乏的、僵死的《圣经》文字，由此而成为一种语文学研究的对象。

“基督教世界伴随着宗教改革而崩溃瓦解。从现在开始它不再存在”，诺瓦里斯以精练的语言如是断言，他将自己置于与天主教徒和新教徒对立的立场上，并直言不讳地谴责二者，称他们“彼此间的教派分离要远远大于同伊斯兰教徒和异教徒的分离”（第505页）。因此，从那时以来，欧洲强大的诸侯和民族国家一直企图建立他们的霸权地位，并“占据那个空缺的教皇职位”（第505页）。尽管耶稣会反对宗教改革，但诺瓦里斯——在他的头脑中有一个建立理智骑士团，即创造和平的共济会分会的计划——仍赞颂这个虽然在政治

上妥协，却反抗基督教的衰落，并迫于开明政府的压力而在1770年被罗马教皇取缔的团体为值得效仿的“所谓神秘会社之母”（第506页），这在当时颇受非议。因为当时的情况差不多和今天一样糟糕，人们所称赞的榜样，不是耶稣会会士（他们并非神秘会社！），而是那些亲近最高教皇的神秘会社，即“Opus Dei”。

但是，在历史的辩证发展中，欧洲进步国家（除亚文化群外）的宗教改革与反宗教改革，早已为一种新的范式，即现代性范式所取代。这是第三个形象。自宗教战争结束和欧洲新的政治秩序建立以来，涌现出许多新生力量：“所有民族的优秀人物都悄然成年了。”（第507页）成年，就是摆脱基督教教会的束缚，就是作为必要的第二次宗教改革的启蒙：“学者出于本能反对墨守陈规的教士。”（同上页）

诺瓦里斯就是以这样一种辛辣的讽刺和犀利的批判来思考启蒙的！然而，他并不想走回头路！他是一位采矿专家，在法学、哲学和自然科学方面受过良好的教育和熏陶，而他所生活的时代，则是一个发明了蒸汽机、轮船、避雷针和新的采矿方法的时代，一个在德国发行最早的纸币、库克环球航行、康德和拉普拉斯提出宇宙体系的时代。他尤其赞扬科学技术和政治的进步；而恰是“他的立场和道德的激进性”（废除等级制度），“妨碍诺瓦里斯成为政治上积极的人。”（K. 彼得，第138页）

但什么是对现代性发展的决定性批判？现代性成了一种“现代无信仰的历史”！这是“了解现代一切怪现象的钥匙”（第509页）。“现代思维方式的结果”是：知识和信仰被完全割裂开来，欧洲从前的精神花园变成了一片知性的荒漠。伴随着对教会的脱离，必然是对基督的脱离，而伴随着对基督的脱离，必然是对上帝的脱离！也就是说，对教会的仇恨，逐渐变成对《圣经》的仇恨，以至

最后变成对宗教本身的仇恨！对宗教的蔑视，同时也是对想像、情感、艺术爱好、美德、过去和未来的蔑视！人呢？是一个单纯的生物。宇宙呢？是一座没有磨工的轰响着单调轧轧声的巨大磨坊。上帝呢？是由学者们上演的一场动人戏剧的多余观众。牧师和僧侣呢？已被新的启蒙主义者和博爱主义者的行会所取代。最后是导致恐怖统治的革命，和带来普遍混乱的革命战争……诺瓦里斯的这一敏锐而犀利的分析，曾被用来为罗马天主教辩护，因此被视为反对现代新教进步思想的腐朽理论。然而，它是错误的，甚至是根本错误的吗？决非如此。它也绝不是文化悲观主义的。

因为恰恰是现代无政府的混乱状态表明，在无宗教信仰达到极点之后，“复活的时代到来了。”（第510页）而这一切正在法国显现出来：“真正的混乱状态是孕生宗教的元素。从对一切肯定东西的毁灭中，混乱抬起了它光荣的头颅，成为新的世界创造者。”（第510页）在欧洲其他国家伴随着和平而刚刚开端的东西，在德国可以确定无疑地指出“一个新世界的征兆”：“一种新的、更高的宗教生活［开始］……跃动。”（第511—512页）

这样，诺瓦里斯就为我们展现出了第四个，也是*最后一个巨大的形象*：人类和解与和平的乌托邦。这个乌托邦让我们想到莱辛《智者纳旦》的最后一场，它表明，诺瓦里斯并没有站在政治上的反动派和反对宗教普世主义的罗马复辟者的一边。谁是代表“一个新的历史，一个新的人类”的诗人呢？对于他来说，不是但丁，也不是卡尔德隆，而是歌德——因为他也是一位伟大的物理学家。那么，在欧洲向“一个更高的文化阶段”过渡之际，谁是这个科学、文学和艺术蓬勃发展中的神学指路人呢？不是托马斯·封·阿奎那，也不是马丁·路德，而是那个以合乎时代精神的方式，为“蔑视宗教者中的有教养者”作关于宗教的演讲的、并成为地地道道的

现代神学家的弗里德里希·施莱尔马赫。

和施莱尔马赫一样，诺瓦里斯也深信：除非有一股来自天空的引力，否则在朝向大地的引力下，国家统治者和革命者所做的一切都不过是西西弗斯的苦役，和平仅仅是停战而已。*没有宗教，就没有统一的欧洲*（统一的欧洲是其他大陆所热切期待的）。*没有基督教，就没有世界和平！* 今天这位诗人所说的话正成为预言："整个欧洲将血流成河，直到各民族觉察到使他们晕头转向的可怕的疯狂，直到他们被神圣的音乐感动，在形形色色的混合中，平静地走向从前的圣坛，直到他们开始和平的事业，在硝烟弥漫的战场上，满含热泪地庆祝和平节的盛宴。只有宗教能够重新唤醒欧洲，给各民族带来安全，并使基督教在大地上再一次庄严地承担起缔造和平的古老职责。"（第516页）

一切都只是艺术—宗教吗？这正是诺瓦里斯的要求，为此他呼吁召开一个欧洲宗教会议：现代的"宗教沉睡"必须停止，"幽灵的统治"（"在没有诸神的地方，只有幽灵"，第513页）必须结束！与启蒙思想家莱辛要求宗教之间的和解一样，诺瓦里斯这位浪漫主义诗人也要求各宗教团体和意识形态的和解——其中包括共济会成员！当诺瓦里斯要求代表旧价值的天主教普遍主义与新教"持久的革命统治"（它的反抗因教皇统治的衰落而变得多余）达成和解时，或者，当他要求拥护君主制度的传统保守派与具有自由意识的民主革新派，基督徒的信仰与博爱主义者的启蒙达成和解时，这难道是单纯的信仰调和论吗？"不再会有人反对基督教和世俗的强制，因为教会的本质将是真正的自由……"（第517—518页）但何时——这是一个重要的问题——和解才会实现呢？和莱辛一样，诺瓦里斯回答道："只有忍耐，永恒和平的神圣时代才会到来，而且也必然到来……但在此之前，你们必须在时代的危险中充满欢乐和

勇气，我的信仰伙伴……”（第518页）

对尘世和平的巨大渴望——在此我们想起格吕菲乌斯、莱辛、康德、荷尔德林——为诺瓦里斯所接受。但它并没有被实现。保留下来的依然是对超尘世的和平、对蓝花、对无限，以及对最后家乡的渴望。诺瓦里斯在耶拿聚会之后开始创作的《亨利希·封·奥夫特丁根》，即他的最后一部作品中问道：“我们究竟去哪里？”回答是：“永远回家。”（第267页）诺瓦里斯也没能完成这部被构思为教育小说（Bildungsroman）的作品。翌年，他的健康状况急剧恶化。1801年3月25日，因患肺结核去世，终年29岁。

我们不妨想像，施莱尔马赫若以同样的年纪去世，人们该会如何评价他？那么诺瓦里斯呢？当然，从文学的角度，对这位浪漫主义中最具浪漫气质的诗人，无论其诗还是其人，都可以提出许多批评（瓦尔特·延斯将会详尽地加以讨论），同样，从神学的角度，亦可如此：神学家——尤其是针对他的私人笔记、小说、赞美诗和圣歌（这不是我所讨论的对象）——批评他在宗教理解上的闪烁其词和上帝概念的模棱两可，批评他含混的基督学，受雅克布·伯墨神智学影响的宇宙论和人类学，以及他的“天主教的想像宗教”，“怀疑论的相对主义”，“主观主义和个人主义”（E.希尔施）——这一切常常只是浪漫主义追求普遍性、世界主义、人性和无限的结果。在诺瓦里斯的作品中，卡尔·巴特清楚地看到了基督教消融于一般宗教、人性、爱甚至是爱欲和性的危险，但他对圣歌的评价则要温和得多：“这些诗里有一种足以使我们，且似乎已经使我们能够了解‘巨大恐惧’的生活，因此，尽管它可能会引起我们的忧虑，我们却不得不尊重他的信仰。一百年以来，成千上万的人认为，这里可以听到真正的见证。谁会否认，他们没有真正地倾听

呢？”（第340—341页）

但这一切只是附带地涉及到《欧罗巴》一文。没有什么比神学家们浅薄的咒骂和争论更不适合于诗人这篇伟大的演说了。在诺瓦里斯身上所体现的浪漫主义（用尼采的话说，是“以经验和直觉探究神圣性问题的权威之一”，《人性啊，太人性的》，第142则），无论如何不应因其对诗意改变世界的“朴素”信念而受到嘲讽，因其渲染气氛的隐秘艺术而受到中伤，因其为不同思想家从中所得出的不同结果而遭到摒弃。相反，我们要问的是：如果更多的人被诺瓦里斯诗歌的柔和力量所打动，所改变，如果他的浪漫主义和平之梦成为政治现实，他的自由教会的梦想变成了事实，那么，世界将会怎样呢？诺瓦里斯也许会赞同约翰二十三世所主张的普世主义的天主教教会政体，但决不会赞同庇护十三世所统治的罗马天主教教会政体！他的理想既不是心胸狭隘的罗马教会，也不是地方主义的新教教会，而是真正天主教的普遍教会，即欧洲的普世教会。在这方面，我们似乎并不比当时走得更远。

诺瓦里斯没有亲身经历从浪漫主义向与启蒙运动截然对立的政治复辟时期的转变。他以诗的方式所预示的不是一种反动的、而是类似于*后现代的基督教范式*：在这里，信仰不是像中世纪那样被置于理性之上，或者像宗教改革那样以信仰反对理性，像现代那样以理性反对信仰，而是（针对一切无信仰）使理性在信仰中得到实现，（针对一切无理性）*使信仰在理性中得到启蒙*。

《基督教或欧罗巴》：首先，欧洲不再需要一种从性道德到国家法（如中世纪盛期那样）完全由宗教统治社会的基督教。其次，欧洲也不需要一种以宗教和教会为一方，以社会、政治和国家为另一方，使两个领域（如路德教那样）并列的基督教。第三，欧

洲——在奥斯威辛、广岛和古拉格群岛之后——更不需要一种（如现代那样）宣扬无宗教（实际上在很大程度上也是无道德）的社会秩序。浪漫主义所遗留下来的，是一个社会和宗教实现伟大综合的幻象。如果没有弄错的话，即使今天也有许多欧洲市民不仅渴望一种在社会中以信仰方式实现的宗教，同时也渴望一种以理性方式植根于宗教的社会。或者最后用弗里德里希·哈登贝克的诗意语言来说："那是一个以幽深的目光朝向无限的新黄金时代，一个充满预言的、创造奇迹的、愈合创伤的、抚慰心灵的、燃起永恒生命的时代——是一个伟大的和解时代……"（第512—513页）

# 瓦尔特·延斯
# “硝烟弥漫的战场上的伟大和平节”

“基督教必须重新充满活力和发挥作用……它必须把古代祝福的丰饶角重新向各民族倾倒……基督教将从值得尊敬的欧洲和解的神圣母腹中复活，不会再有人反抗，（而是）一切必要的改革，都将在（教会）的领导下，作为和平的国家进程被推动……永恒和平的神圣时代必将到来。”诺瓦里斯的论文《基督教或欧罗巴》——这一点常常未能得到充分的说明——并不是构思缜密、对历史事实具有精确解释的拥护天主教的倾向性文章，也不是对神圣同盟的预言（为了基督教的更高战略，诺瓦里斯这位亨胡特兄弟会教派成员的圣油被涂抹在了梅特涅身上）——它更多地是一篇充满预言、命令和幻象的宗教演说艺术的杰作，其作为寓意性作品和富于思想的童话，人们从中尽可引发出各种各样的解释……惟不可将其视为改变宗教信仰的文献。

诺瓦里斯的兴趣是创作一篇充满激情而又富于雄辩的，亦即那种需要“宏大素材”的伟大演说，为的是以令人印象深刻的方式使自己受到注目。因此，哈登贝克计划稍作改动，把《欧罗巴》与其

他公开的演说，与“对诸侯，对欧洲民族，对诗歌，对道德，对新世纪”的演说联系起来，也就毫不奇怪了。

宣告充满宗教精神的新世纪的到来，正是诺瓦里斯在1799年自信能够与同是在这一年出版的《论宗教》相颉颃的前提。哈登贝克向施莱尔马赫提出了挑战，他从不同的角度告诉民众（而不仅仅是有教养者）什么是宗教。站在新世纪的门槛上，即在“中心时代”（弗里德里希·施莱格尔语）结束而黄金时代将要到来之际，两位新教徒（一位神学家和一位盐务官）试图重新恢复“天主教”，或者说这一无所不包的宗教的权利。

施莱尔马赫和诺瓦里斯，两人同成长于亨胡特兄弟会教派的精神氛围（在他们之外，撰写《单纯理性界限内的宗教》的哲学家康德亦属此），同为浪漫主义运动的先驱，其中一个是慈善院的牧师，一个是萨克森盐矿的监察官，他们在激情洋溢的演讲中，宣告和平的、宗教的和自由的王国正在到来（正如弗里德里希·施莱格尔所说的：“在黄金时代和上帝之国不再有纷争！”）——两人都呼吁一个想像中的团体：在《论宗教——对轻蔑宗教的有教养者的演讲》的结尾处，施莱尔马赫说道：“不要拒绝我们崇拜上帝，他将存在于你们心中”，而诺瓦里斯在结束他关于历史的隐秘意义及其由上帝决定的辩证法的演讲时则说：“我的信仰的志同道合者，在时代的危险中，你们要乐观而勇敢，用言语和行动宣告福音的到来，并至死忠诚真正的、无限的信仰。”

无论是施莱尔马赫，还是诺瓦里斯，在他们那里，我们都听到了一个宗教演说者的热情洋溢的语言，都看到了一个不拘泥于教条的宗教的幻象，而这种宗教的作用不仅表现在自然中，也表现在历史中，不仅表现在人的教养中，也表现在个体的心灵中。一个（想像中的）天主教徒，在诺瓦里斯看来，必须效法（想像中的）自然

宗教的维护者。一个亨胡特兄弟会教派成员必须效忠他的前辈："我将把你们领到一个兄弟那里"，诺瓦里斯在《欧罗巴》中写道，"让他与你们交谈，他会使你们心旷神怡，使你们死去的预感获得新的生命，重新领悟和认识浮现于你们眼前的，并为迟钝的尘世理智所不能把握的东西。这个兄弟是新时代的脉搏，只有感觉到它跳动的人，才不会怀疑这个时代的到来，并怀着对他同时代人的甜蜜骄傲，离开人群，加入到新的信众之中。他为圣母玛利亚制作了一件合身的展现其美妙身材的新纱衣……"

崇拜圣母玛利亚的施莱尔马赫，奉献的正是这样一块织物，在这块布满褶皱的织物后面，他唱出了宣告一个新世纪诞生的歌声（"让每一个人都做好准备吧！"）；这位新教讲道者与圣母玛利亚结成了同盟，而由施莱尔马赫唤起的圣母形象，让诺瓦里斯听到了"一个倏忽而过的天使拍动翅膀的声音"：实际上，这与其说是一个天主教的幻象，不如说是一个大胆的信仰调和论的幻象；在这里，一切都相互应和，一切都聚集着*诞生的原始力量*，一切都奏响着新时代最初阵痛的神秘乐音……至于诺瓦里斯在《欧罗巴》中所想像的教堂，则是这样的一座天主教大教堂，它类似于*共济会分会的集会处*，或莱辛一类的共济会成员的会所，在这里，*博爱主义者和百科全书派*受到共济会分会主席弗里德里希·恩斯特·丹尼尔·施莱尔马赫的欢迎，其被接受加入和平教会的标志就是："请接受兄弟的亲吻。"

《欧罗巴》：一首信奉天主教的颂歌？在这里，只有当天主教是指"共济会分会和教堂"、"理性的和平之国"和"被解放的感性世界"，或者是指伟大的综合，即历史上迄今所分裂的东西的和解和统一时，哈登贝克的宗教演讲才真正是一篇天主教的演讲。《欧罗巴》并不是柏克或德·梅斯特雷一类的启蒙或虔敬作家所撰写的

那种精致严谨的论文，而是一首亨胡特兄弟会教派的诗歌，它效法施莱尔马赫，试图将宗教重新置于一切事物的中心，并以一种抑扬顿挫、铿锵有力的语调，在讲道中让"灵感和神秘的直觉"闪现出来。

从这些方面看，《欧罗巴》也可归入礼拜集会（gottesdienstliche Versammlungen）中善男信女们所讲述的那一类故事。1799 年至 1800 年，诺瓦里斯潜心于基督教和宗教研究期间，在强调演说的激情、神灵启示和充满智慧的特征时，亦涉及到礼拜集会。音乐必须是来自讲坛的宣告，富于诗意的演说属于*唤起情感的心理学*。在听众心中唤起"对世界光明一面的宗教关注"，不是通过枯燥的词语、僵死的文字、概念和数字，也不是通过课堂上的语言，而是通过一种戏*剧化*的召唤："所有讲道"——早在 1798 年至 1799 年的《随感集》中，诺瓦里斯就经常采用施莱尔马赫的措辞风格——"都应当唤醒宗教，表达宗教的真理。它是一个人所能提供的最高的东西。讲道中包含上帝的思考——上帝的试验。所有讲道都具有一种鼓舞人心的作用——讲道只能而且必须是创造性的。"

这样一些话如果发表出来，其洋溢的宗教热情，在慈善院里是会受到鼓掌称赞的——当然不排除，在阅读他的这位皈依天主教的景仰者在《基督教或欧罗巴》中最终所表达出的东西时，施莱尔马赫从内心里产生的不安。对教皇统治的神化，甚至笃信的天主教徒也因其对恶行的诗意粉饰而觉得过分。大家争论不休，莫衷一是，对是否有必要发表这篇演说的怀疑与日俱增，最后征求了歌德——此外还有谁呢？——的意见，他反对发表。

所有人都如释重负地松了一口气。他不是已经表示反对了吗？*歌德万岁*，卡洛琳写信给施莱尔马赫说——而这位收信人，因为那个要求他把圣母玛利亚的头蒙在珍贵纱巾里的追随者的公开演讲始终未被发表，则给卡洛琳送去了一声宽慰的叹息。歌德

万岁：卡洛琳·施莱格尔（亦称卢齐费尔夫人）说得完全正确。

在所有这些争论中，惟一真正痛苦的人始终是哈登贝克本人——让他感到痛苦的，不是他自己的作品被取消发表（他冷静地接受了这一事实，已打算在别处发表他的演说），而是他的讲道，未能如施莱格尔所计划的那样，与谢林那首嘲讽施莱尔马赫和哈登贝克、圣母和宗教崇拜、妇女崇拜和天国幻想的讽刺诗一同发表。先被取消的是《基督教或欧罗巴》，继之是谢林以施瓦本方言所写的充满非宗教思想的唯物主义作品，即《汉斯·维德波尔斯特的伊壁鸠鲁主义信仰》，一首率直而又充满影射的具有汉斯·萨克斯文风的长诗……其粗犷恣肆的语言与颂歌风格形成明显反差（这位前蒂宾根神学院的大学生不喜欢轻柔纤巧的表达形式）：它完全是诺瓦里斯的风格，而与歌德相去甚远。这是一个悬而未决的宗教争论，如果这一争论被发表出来（众所周知，哈登贝克是支持发表的），就决不会让人产生这样的怀疑，即《欧罗巴》是一篇天主教徒的犹如童话故事一般的讲道。这一怀疑，正是弗里德里希·威廉·约瑟夫·谢林对诺瓦里斯的中世纪热情的误解所造成的。天主教（谢林说）——由衷地喜欢吧！中世纪：为什么不呢？然而，请看，这才是真正的中世纪：尘世的、粗俗的、现实主义的、丰满的、具体的、快乐的，它厌恶那些面纱制造者（Schleier-Macher）①及其追随者的一切精神性：

我不关心不可见的东西，
只关心我能闻、能尝、能触、
能以全部感官沉迷其中的

①“面纱制造者”影射施莱尔马赫。——译者注

形形色色的一切东西。
我的惟一宗教就是，
我喜欢秀美的大腿，
丰满的乳房和纤细的腰身，
此外还有芬芳馥郁的花朵，
一切生气勃勃的欲望，
一切柔情蜜意的爱情。

这些诗句，不仅亨利希·海涅表示欢迎——诺瓦里斯也同样给以赞许，他绝不愿意看到它们被禁止公之于世。针对诗中宣扬唯物主义无神论的指责，弗里德里希·哈登贝克问道：*那么《希腊的众神》*呢？如果你们要禁止的话，席勒也算在其中吗？继续吧，谢林，发挥你施瓦本神学院大学生的幽默机智：

因此，如果还须有一种宗教
（尽管没有它我照样能活），
那么，在所有宗教中
我只喜欢天主教，
像它古时那样，
那时既无争吵亦无争斗，
一切都是果酱和蛋糕，
无须向远方寻求，
无须向上苍祈讨，
当上帝赠给人类一只猴子，
他们便把地球看作世界的中心，
把罗马称为地球的中心，

……

教徒和僧侣住在一起，
如同生活在安乐乡，
而在上天的宫室里，
他们挥霍无度、花天酒地，
总有少女和老头
每天在举行婚礼。

诺瓦里斯并没有把这首充满诙谐、放肆，甚至有些淫荡的诗视为对神明的亵渎，相反，他不惜一切努力要使这位也曾学习神学的辩证学家的诗作与他的文章一同在好友施莱格尔主办的《雅典娜神殿》上刊载。浪漫主义的反讽：啊，多么通情达理、温文平和！多么注重论点的调和、关联和互释！诗人、哲学家和宗教创立者的巨大幻象，如果可以实现，就像它们在法国大革命失败后居住于天空下一样，是多么的有益。当大地上显然已一无所获时……使伟大的救赎允诺——*绝对的艺术革命*，真正的教会，完整的诗歌世界，黄金时代的理性王国——降临大地，并像后来毕希纳和海涅所做的那样，在唯心主义思想家们试图以过度的想像补偿尘世苦难的地方，提出*伟大的物质问题*，是多么的有益。

尘世的苦难恰恰不是过度的想像可以补偿的！这个穷人们每天为衣食而忧愁奔走的悲惨此世，也不是仅仅靠指出一个（所谓）即将来临的和平王国就可以掩盖的，实际上，这个和平王国，正如后来所表明的，将是遥遥无期，永远也不会到来。

席勒、费希特、诺瓦里斯关于绝对和超验的梦想越是大胆，人类——始终存在的——现实疏离也就越清晰地显现出来。美妙的幻象使人们看不到，1800 年前后的德国现实是多么的可怜……而我认

为，这正是诺瓦里斯在他的作品中所表达出来的时代分裂——伟大的梦想与散文化的日常生活。

首先是梦想！诺瓦里斯是魔化唯心主义的主要维护者，他要把诗变为宗教，把宗教变为诗，以便重新赋予诗人古老的祭司尊严。诗被称颂为救赎与和解的力量，步施莱尔马赫的后尘，诺瓦里斯也把诗人看作是两个世界的中间人（《花粉》第73则片段就如同是《论宗教》里对"中间人形象"的解释）；诗人获得了一种神圣的尊严，他使人与自然、精神性与动物性相互和解——中间人："一位超验的医生"；富于灵感的诗人能够完成哲学家没有做到的事情：通过拯救人类，使人类超越自身，并以诗的比喻，向人类揭示出那个普遍的，而不是分裂的，并且只有在艺术中才复苏的世界。在长篇小说《亨利希·封·奥夫特丁根》中，诺瓦里斯这样写道："诗人使心灵的内在空间充满了新颖的、奇异的、愉悦的思想。他可以随心所欲地在我们内心唤起那些神秘的力量，并通过词语，使我们觉知一个陌生的、美妙的世界。仿佛从深邃的洞穴中，远古和未来，无数的人，神奇的地带和最奇特的事件，在我们内心上升，使我们摆脱熟悉的现在。"

*使我们摆脱熟悉的现在*：对于那些在*神秘统一*（unio mystica）的情感中，在死亡和黑夜的陶醉中梦想超脱世界的人来说，诗是令人心醉神迷的毒品——是一种刺激物。在《夜颂》第二首中，诺瓦里斯通过赞颂伟大的睡眠，使人沉浸于一种遗忘之中——这种世界的失落状态，可以借助*金黄色的葡萄酒*和*淡褐色的罂粟汁液*来达到。

酒精，鸦片，此外还有性欲（诺瓦里斯赞美一种神圣的睡眠，它"盘旋在温柔姑娘的乳房周围，把子宫变成了天穹"），就是与宇宙融合为一的手段！

毫无疑问，在《赞美诗》、《亨利希·封·奥夫特丁根》、《圣

歌》和《赛伊斯的学徒》中，我们看到了各种各样的迷醉方式，一个多世纪后，这些方式在我们时代的诗歌——黑塞的《荒原狼》！——和现实中获得了重要意义。在“维特”身上所流露出来的，以及从1910年直到今天，在青年运动中以不同形式所显现的一切东西，诸如自然神秘主义、对绝对的赞颂、母性崇拜、极度狂喜的宗教虔诚、对爱与死结合的暗示……都在诺瓦里斯那里得到了表达，他始终是作为预言家、宣告者、立法者和歌唱者来表达其泛神论的、但同时也显然是基督教的幻象的。哈登贝克感兴趣的，不是作为历史事实的历史，而是作为福音，作为被痛苦和梦想、陶醉和狂喜所支配的形形色色的人类生活的历史——亦即一切时间和空间的同在性，而对这一历史的领悟，则来自于他的个人经验，以及他在形象中直观理念、在特殊中把握普遍，在个体中反映绝对的能力。

“每一个人的历史都应当是一部《圣经》——都将是一部《圣经》。”无论就内容而言，还是就形式而言，这无疑是诺瓦里斯说出的一句关键性的话。如果诗人想要某些事情发生——请看《欧罗巴》的结尾！——那么，某些事情就会发生……而无须考虑历史的反对。对于哈登贝克来说，重要的不是事实本身，而是由富于灵性的自我，即这个自由选择和自我决定的中间人所赋予这一事实的精神。在这位浪漫主义的诗人—祭司的眼中，不是*现实*，而是*可能性*，不是事实，而是被成千上万的人无处不视为可能性、意义、抚慰和必然性的东西，决定了真实的历史，即这个允诺拯救和赋予意义的历史。

在《奥夫特丁根》中，霍恩措伦伯爵解释道：“这与其说是博学的编年史中的真理，不如说是（诗人）童话中的真理。即使童话中的人物及其命运是虚构的，他们在其中被虚构的意义也是真实和自然的。不管这些我们在其身上发现了我们自己命运的人物是否真

正存在过，对我们来说，所获得的乐趣和教益都是一样的。我们渴望看到时代现象中的伟大而简朴的心灵，只要我们这一渴望得到满足，那么，我们就不会关心外部形象的偶然存在。"

在我看来，这一自白显示了哈登贝克诗歌的伟大和界限。他的幻象和预言，尽管以铿锵有力的语言表达出来，但却打上了某种非历史性的烙印，例如，往昔的黄金时代，在《欧罗巴》中被看作是中世纪，在《奥夫特丁根》中被看作是亚特兰蒂斯（Atlantis），而在《夜颂》第五首中则被看作是古希腊；基督既可以居住在耶路撒冷，也几乎同样可以居住在印度或塞伊斯；蓝花不是在图林根，而是在诗的无何有之乡才能找到；与格吕菲乌斯、莱辛或荷尔德林不同，洋溢的激情里看不到一丝现实的微光；尤其是，个人变得过于轻盈，以至于无法承受哈登贝克压在他身上的重荷：索菲·屈恩是玛利亚，死去的恋人是救世主，她的坟茔是一切坟茔中的坟茔。此与彼之间缺少过渡的中介，明确的关联，缺少传说和可信事物之间的一致性；象征突兀重叠，相互映照的比喻既不指向现实，也不指向一个独特的非此无它的层面，因此，格罗宁根之夜和各各他之夜最终隐失于同样的迷雾之中。

格吕菲乌斯的夜是三十年战争的黑暗，也是伯利恒的白夜，荷尔德林的夜，在《和平颂》中，如同一个极其平常的施瓦本的节日之夜，至于诺瓦里斯的夜却始终是一种披着形而上学外衣的诗歌的艺术形象，与现实毫无关涉……正是这一点激怒了谢林，而海涅在比较哈登贝克和E. T. A. 霍夫曼时，关于诺瓦里斯诗歌的评论则更为引人深思："说实话，霍夫曼作为诗人要比诺瓦里斯重要得多。因为诺瓦里斯连同他笔下的那些虚幻的人物，一直漂浮在蓝色的太空中，而霍夫曼……却始终牢牢地依附着人间的现实。但是巨人安泰只有在脚踏母亲大地之时，才强大无比，不可征服，一旦被赫库

勒斯举到空中，便失去力量；同样，诗人也只有在不离开现实的大地之时，才坚强有力，一旦他沉迷幻想，在蓝色的太空中东飘西荡，便变得软弱无力。”

海涅以词锋犀利见长，但对于诺瓦里斯的缪斯（这位浪漫派诗人称缪斯是“一位亭亭玉立、皮肤白皙的少女，长着一双严肃深沉的蓝眼睛，一头金黄色的风信子般卷发，唇上微含笑意，下巴左方长着一粒小小的红痣”），他的批评则近乎温文平和。就所有的诗歌和小说篇章（不包括《夜颂》部分）而言，海涅的批评应当说是持平公允的，但如果我们考虑到，狭义的诗歌作品只构成了诺瓦里斯作品的一小部分，而且不是最重要的部分，这一批评马上就会受到质疑。*真正的*哈登贝克则是一个完全不同的和现实的人，尽管迄今为止他一直为人所误解（只有少数例外，如《全集》的编辑者，尤其是梅尔、舒尔茨和萨穆埃尔）；这是一个风格独特、坚持伟大梦想和渺小现实之间的辩证法的诺瓦里斯，在这方面，能望其项背者寥寥无几，甚至包括他的莫逆之交弗里茨·施莱格尔[①]。作为作家，他在片断中找到了适合于自己的艺术形式：哈登贝克是一个“灵感性的思想家”和“追求表达迅速准确的人”，运思敏捷，辩才无碍，下笔为文，无不锋流韵发，切中肯綮，但他却无意于将片断中所思考的东西加以彻底地充实，并以诗意化的方式予以完成。包含在核桃壳中的东西是完美无瑕的，因为其自身不可超越，相反，任何扩充的解释都会使其变得疑窦丛生。

弗里茨·施莱格尔说得对，当他向他的朋友哈登贝克指出：“他在以元素的方式思考。他的思想是原子的。”无论诺瓦里斯在自言自语中，是表达“一个持续的自我交谈的片断”，还是用速记记

①在德语中，弗里茨（Fritz）是弗里德里希（Friedrich）的简称。——译者注

录下滔滔不绝而又引人入胜的独白，抑或是把思想的碎片融合为一个圆润浑成的整体，作为“心灵日记”的作者和警句作者，他都表现了一个现代自我的感觉方式，也就是说，他是一个既清醒又热情，既以自然科学的精确方式又以宗教的激情来观察世界的人。

我们切不可忘记：这个写《夜颂》的人，同样也思考过万有引力问题、热力发动机理论、鼓风机技术、酿酒厂、乙醚化合物、碳酸钾和香精油。诺瓦里斯的文字简洁紧凑、压缩凝练；内容含蓄丰富、充满张力：他把他的片断比之为施莱格尔所说的思想刺猬（在《雅典娜断片集》第206则中，弗里德里希·施莱格尔这样写道：“一个片断必须像一部小型艺术作品一样与周围世界完全隔绝，其自身内部必须像刺猬一样完美无缺”）……无论诺瓦里斯如何表达他的片断，是作为帕斯卡尔式的记忆手段，还是作为敏锐的格言，有一点不容置疑，那就是恰恰*在宗教领域内*，最简洁、最朴素、最平易的文字，在深刻性和精确性上，远远胜过铺张夸饰的笔触。素描胜过水彩画，水彩画则又胜过油画。

试举一例：“星期四。*索菲得了致命的疾病*……星期五。*今天早晨，我最后一次见到她*”……又一个“星期五。*今晚，弗兰克带回来令人伤心的消息。正好是她的生日*……星期天。*今天早上九点半她去世了。十五岁零两天。*”一段感人至深的记述；这些语句，用本雅明的话说，都浸透在泪水之中；表达之简洁几乎接近沉默；通过使用一些冷静客观的词语，一个痛苦的宇宙被直观地呈现出来；日常词汇，在上下文的关联中，以极端的方式，表达了一个几乎不可言说的绝望：*正好是她的生日。——十五岁零两天。*

这是对所爱的人，惟一所爱的人的死亡描写；在之后的“日记”中还有对墓旁守灵的描写：“每天晚上，我只能很晚才回到我的住处。那儿有许多人……喧哗嘈杂、人声鼎沸……昨天晚上，我

在墓旁，不时沉浸于狂喜的瞬间……我们坐在大房间里……轻轻哼着曲子——就像他们静静地安息一样。"

在此——除了惟一一句佯谬的短语（"墓旁狂喜的瞬间"）外——再一次通过客观的关联物（坟墓、房间、歌唱）为痛苦命名；再一次通过对一个人经历痛苦和承受巨大孤独的处境的描写，诠释了极度痛苦的经验。

与此相对照，我们现在来看一看诗！对墓旁经历的过分渲染，表达在《夜颂》第三首中："从前，当我流着辛酸的眼泪，当我沉浸于痛苦之中，失去了希望，我孤单单地站在枯干的丘冢之旁，丘冢把我的生命的形姿埋在狭窄的黑暗的地室里——从没有一个孤独者像我那样孤独，……颓然无力，只剩下深感不幸的沉思。那时我是怎样仓皇四顾，寻求救星，进也不能，退也不能，对飞逝消失的生命寄以无限的憧憬：——那时，从遥远的碧空——从我往日的幸福的高处降临了黄昏的恐怖……"

在这里，每一句诗给人留下的不都更多是一种缺乏简练的印象吗？不都是显得冗长、絮叨、散漫、矫饰夸张而又空洞无物吗？（"沉浸于痛苦之中"，"失去了希望"，"从没有一个孤独者像我那样孤独"，"进也不能，退也不能"。）最后是一幅田园景象——所使用的不过是一些毫无创造性的、渲染气氛的词语，它们要么取自于通俗诗和宗教的陈词滥调，要么就是从死亡、墓地、希望文学的武库中舶来的。然而这样还不够：诺瓦里斯诗兴勃发，在第四首《圣歌》中，把他的幻象进一步转化为一首合唱圣歌，其中第二节至第四节唱道：

我的世界破碎了，
好像受到虫子的蛀蚀

我的心，似花儿凋残；
我生命的全部财富，
所有的愿望都埋入坟墓，
而我仍在此受苦。

那时我身患疾病，孤苦伶仃，
泪流涟涟而又无所希求，
剩下的只有恐惧和幻想：
突然间，仿佛从高处
墓碑为我耸立起来，
而我的内心也被敞开。

没有人问，我曾看见谁，
曾瞥见谁的手，
我仅仅是永久地观看；
而在生命的所有时刻，
惟有这一时刻像我的伤口
永远欢乐，且敞开着。

在这里，令人伤心的笔记最终变成了宗教的灵修诗；如词汇、词序和韵脚所表明的，这首新教圣歌的各个成分之间是彼此独立、互不关联的，诗人哈登贝克只是掇拾现成的意象，而缺乏创造性。

在索菲墓旁的原初体验转化成了一种宗教体验，而在这一体验中，死去的未婚妻，像圣母玛利亚一样，与耶稣并肩徜徉于坟墓之上，并以这个悲伤者的伤口来暗示已复活的耶稣的伤口。毫无疑问，诺瓦里斯越是直接地——我们不妨斗胆说，越是粗率地！——

把他的文本“基督教化”，并使之一般化为含义丰富的宗教性内容，他作为宗教作家的失败也就越明显。这一失败，不仅表现在对耶稣基督生与死的恬静描写上（一切独特和具体的事件都被转化为笼罩着感伤情绪的氛围），表现在对圣母玛利亚（她不再是悲伤的圣母）的赞美和对天国事件的详尽描述上，而且也表现在诺瓦里斯的风格上，他依循从圣歌到齐岑多夫的宗教爱情文学传统，把基督教传说主观化，以至于最后只剩下一个充满死亡神秘和泛性化的大胆场景。在这一场景中，圣餐获得了纵欲的特征，肉体上融为一体的一对人，漂浮在天国的血中，逾越节变成了一个纵情狂欢的永无休止的庆典。“盛宴无休止之日，/爱情无满足之时，/他们对所爱的人觉得/不够亲，不够专有。/从越来越温柔的嘴唇上/所尝到的，将变得/更亲密、更亲近。/更热烈快乐/使灵魂震颤。/心变得/更饥饿、更焦渴。”

这不是具有路德教色彩的圣餐，也不是在香烟缭绕之中充满虔诚的狂喜的圣餐，而是以犹太教神秘主义和泛智主义的方式，所举行的一种神秘的圣餐仪式，在仪式的过程中，大海化为血液，山脉化为肉体。这既是圣餐时性的狂喜，也是天国下面男人与女人的结合：“啊，海洋已染成红色，岩石茁长出芳香的肉！”

诺瓦里斯的格言写道，只有知道爱的秘密的人，只有熟谙性的秘仪的人，或者进一步说，只有体验过性高潮，使无尽的饥渴得到满足的人，才会在理解尘世和天国融为一体的相似性时，领悟圣餐的意义，它被看作是上帝和人之间的伟大圣餐——临近死亡的性行为：

可是，谁曾经
从热烈、可爱的嘴唇上
吸过生命的气息

圣火就会把
他的心熔成颤动的波，
使他张开眼睛
让他测量天国的
不可测的深度。
他将吃圣体
喝圣血
永远如此。

如果人们读到这样的诗句，这样一些出自于《赞美诗》，即诺瓦里斯最为大胆，也最令人悚惧的宗教诗的诗句，就会理解诗人对新教拘泥于条文的无处不在的厌恶，以及他的伟大的诗人之梦。

然而，仅仅因为在诺瓦里斯看来，天主教的圣母比挂在家中的丢勒笔下的圣母玛利亚像更富于肉感，他就是天主教徒吗？因为拉瓦特尔生动地描写了一位新教徒想去天主教堂的念头，他就是天主教徒吗？在德雷斯顿，克莱斯特曾表白说：“除了在天主教堂，我发觉没有任何地方能让我的内心有如此深沉的感动，在那里，最伟大、最崇高的音乐仍然可以与其他艺术一起给人的心灵以强烈的震撼。啊……我们的礼拜仪式已不复是礼拜仪式。它只是对冷静的理智说话，而天主教的节日却对所有的感官说话……啊……只要有一点点的遗忘和感官的快乐，我就会成为一个天主教徒。”仅因为克莱斯特如此表白，他就是天主教徒吗？

众所周知，亨利希·封·克莱斯特没有皈依天主教，而弗里德里希·封·哈登贝克也没有皈依天主教——哈登贝克在他的早期诗歌中，在歌颂约瑟夫二世的同时，最终也抨击了那些不食人间烟火的“沉迷于宗教狂热的人”和“可怕的罗马教皇的神圣性”。

尽管弗里德里希·封·哈登贝克*信仰*新教，但只有在感官欲望，即性欲和生命力发挥作用的地方，他才能创造性地写诗（而不是亦步亦趋于亨胡特兄弟会信徒的方式）：在那里，女人同时被看作母亲和恋人，新娘和天后；在那里，追求感官享受的姿态、拥抱、跪拜和亲吻证明，最虔诚和最崇高的东西可以表现在卑下的爱之狂喜中；在那里，儿童表现为欢乐的早期时代与这一时代在未来的和平之梦想王国中重新到来的辩证关系——诺瓦里斯根据历史的三阶段的思想，形象地表达了这一辩证关系。（“有孩子的地方，就有一个黄金时代。”）

但正是这同一个人，像他之后的许多人一样，把天主教对基督教信仰真理的解释视为艺术上唯一有效的解释，尽管如此，他始终是一个新教徒，而且是一个自由的新教徒，与其说他站在来自亨胡特和格纳登弗莱的虔敬派一边，不如说是站在赫尔德和施莱尔马赫的一边，他甚至把莱辛（有意于发挥其《论人类的教育》的思想）视为他的守护神。弗里德里希·封·哈登贝克，与他的朋友弗·施莱格尔一样，也试图改变启蒙主义历史观的线形模式，在他看来，神秘的原初状态不应被克服，而应保留在更高的阶段上，自然在成为理性的同时，也可以像诸神的共同性一样，返回它本来的权利。对于哈登贝克来说（这一点正与荷尔德林暗合），诸神并没有被耶稣基督杀死，而是获得了拯救：“对未来，即这个真正的、更美好的世界的颂扬，乃是基督教命令的核心……因此，基督教作为另一个翅膀，与古老的宗教、古希腊的神灵、古代的恢复是密切联系在一起——两者都使宇宙像天使的身体一样处于永恒的漂浮状态。”由此我们再一次被带回到荷尔德林，被带回到以和平为标志的伟大和解的思想，被带回到莱辛，他在《智者纳旦》结尾对市民的赞美重现于诺瓦里斯的家庭幻象中，家庭的统一象征着被分裂的宗教的

和谐一致，这种和谐一致，不仅决定了施莱尔马赫关于宗教的演讲，也决定了施莱格尔（计划中的）《卢琴德》的续篇，艾兴多夫的毕业论文（它假定，宗教信仰是相互渗透和彼此交融的），尤其是决定了哈登贝克为长篇小说《亨利希·封·奥夫特丁根》第二部搜集的素材：“小说……以描写一个简朴的家庭为结尾。（一切）都更恬静、更朴素和更富于人性……这是一个原始世界，最后的黄金时代。”

最后是家庭的节日：可以看到，在耶拿、柏林和德累斯顿，在虔诚的共济会会员的圈子中，无论人们如何争论，都一再以赞成和反对返回到莱辛这个隐秘的对话者的思想。

*赞成*，是因为神圣的教育计划，无论对诺瓦里斯，还是对施莱格尔来说，都是必不可少的。*反对*，是因为莱辛在未来的理性时代，不仅可以没有《旧约》，也可以没有《新约》的思想，被这样一个新的命题所取代，它构想了一个需要不惜以任何代价去保护的人性的春天，在尚未被攫夺、被奴役、被盘剥的大自然的呵护下，充满欢乐、妩媚，并尽情地绽放。

从弗里德里希·封·哈登贝克这样一个作家的身上我们可以学到的东西就是：在启蒙时代，一个严肃看待宗教的人如何能够用诗的语言描写上帝启示的传统见证？我认为是可以的。尽管诺瓦里斯没能召唤出一种艺术宗教，尽管他试图以极端主观化的方式，把《圣经》、传说和欧洲的历史转化为浪漫主义以爱欲和死亡为宇宙基本原则的总体艺术作品的努力失败了，但他作为一个片断作者和思想艺术家，却在成千上万的纸页上，留下了一部将会成为现代第一部“科学圣经”的“宗教日志”。大量的笔记、研究、片断和随笔表明，诺瓦里斯试图写一部——被他称之为不可完成的！——科学时代的《圣经》。

这一切仅仅是一种空想？一个荒唐古怪的念头？一出已计划好而又被忘记的闹剧？或者是对施莱格尔计划建立一种新的宗教的嘲笑？（在这一点上也可以看到莱辛的影响："如果他（莱辛）还活着，我不需要开始我的著作。因为开始已经完成。除了他之外，还没有人预感到这个真正的新的宗教。"）

科学的《圣经》试图在一部由宗教精神完成的百科全书中，使信仰与理性、虔敬与科学相互协调。这仅仅只是一个综合艺术家和语言魔术师的荒唐的计划吗？就连弗·施莱格尔有时也会对此大摇其头。（1798 年，他在给施莱尔马赫的一封信中写道："哈登贝克正在把宗教和物理学糅合到一起。这是一种很有趣的搅拌。"）

这真的只是一种搅拌吗？如果施莱格尔值得信任的话！（但谁会真正信任一个对他在艺术、哲学和宗教领域里的莫逆之交——"在用形象和比喻把握不可理解的真理方面，你的精神与我最接近。"——讽刺挖苦的人呢？"我不相信哈登贝克在扼杀自己，只是因为他肯定会这样做，并把搅拌视为一切哲学的开端。"）

抑或是哈登贝克自己最终放弃了他的这一伟大的计划，也就是通过一种奥尔加农①的形式，即作为宗教百科全书的科学圣经，促进各民族的和平与和睦相处的时代？"写一部《圣经》，是一个愚蠢的冲动，就像每一个具有理性的人都有达到完善的欲望一样。"在这则关于施莱格尔《观念》的笔记中，预计到了世纪计划的失败吗？我们不知道。这个问题始终悬而未决，就像在我们的作家画谱中的一个最玄奥晦涩的作家一样。一个乌托邦主义者，不得不证明最黑暗的教权主义的合法，1921 年，托马斯·曼以保守主义的名

①奥尔加农：中世纪的一种多声部的音乐形式，盛行于公元 900 年前后到 1200 年。——译者注

义，说明他向民主和共和的转向。一个非政治者，作为当前黑暗中的一种安慰，试图把对伊甸园的回忆，与对黄金时代的千年帝国的希望结合在一起：“《圣经》以天堂和青春的象征开始，以永恒的帝国和神圣的城市结束。”

弗里德里希·哈登贝克，一方面被视为梅特里希的先驱，而另一方面又被视为布洛赫希望原则的见证人……但两面的诺瓦里斯毕竟——而不是最终——做到了一点：在人类的存在受到前所未有的威胁时，作为人类解放的见证者，帮助了一个年轻的造反者组织。

长久以来，欧洲血流成河，直到各民族意识到他们的疯狂，……他们热泪纵横，把一场伟大的爱情盛宴欢呼为和平的节日。只有宗教能够重新唤醒欧洲，并赋予基督教在大地上的一个古老的缔造和平的使命。这段话写于1799年，正是欧洲普遍解放的时代：以和平的教会为中心。1942年，当纳粹的灭绝政策甚嚣尘上时，“白玫瑰”派的反抗者引用了这句话。

《基督教或欧罗巴》：一个绞刑架下的自由标志。诗歌所召唤的宗教就是人的反抗的因素。诺瓦里斯：一个作家，四十年前一些年轻人，哈登贝克的同龄人把他视为救星，而几个月后，他们就被送上了断头台。

一个基督徒的千禧年主义的布道，在十字架下，成为对野蛮开战的宣言，它预示着从一种废除理性和信仰的暴力中解放，从而实现其最神秘的目标。

索伦·克尔凯郭尔

# 《基督教中的实践》

# 汉斯·昆
# 与现世存在对立的宗教

如果我们问，发轫于17世纪中叶的欧洲现代性，是在何处达到其精神高峰的，那么，我们可以指出这个所在吗？是革命的以及稍后的拿破仑的法国吗？显然不是。因为在那里，战神玛尔斯胜利凯旋，政治是通过军队和警察来推行的。但我们可以说是政治上软弱无力的德国。从莱辛逝世、康德的《纯粹理性批判》、席勒的《强盗》和莫扎特去维也纳拜访海顿——所有这一切都发生于1781年，到1827/1828年贝多芬和舒伯特逝世，然后到1831/1832年黑格尔和歌德逝世，德国在哲学、诗歌和音乐方面，经历了长达五十年之久的罕与其比的辉煌时代。

如果我们再问，是谁表达了这一现代性，是谁从思想上把握了这个时代，并至少在哲学上开创了一个黄金时代，我们就不得不提到蒂宾根三位朋友中大器晚成的一位：盖奥尔格·弗里德里希·黑格尔。

凡伴随哥白尼革命和传统宇宙论的颠覆所奠基的东西，以及伴随笛卡儿将人和理性置于中心地位而在哲学上所开启的东西，

凡*斯宾诺莎*以上帝和世界包罗万象的统一性，*莱布尼茨*以神正论，莱辛以偶然的基督教信仰真理转化为必然的理性真理的纲领，所进一步发展的东西，

凡*康德*以在纯粹理性界限内的宗教所确保的东西，*费希特*以超越认识批判的自我哲学，年轻的*谢林*以主体与客体的同一哲学，所转化为一种新形而上学的东西，

凡*荷尔德林*没有实现，而*诺瓦里斯*仅以诗意的方式所预示的东西，

这一切，在黑格尔那里都被吸纳到了他巨大而坚韧的概念劳作之中，通过相对化，而被置入或扬弃（aufgehoben）到一个更高的综合。“扬弃”是黑格尔喜欢说的一个词语，它同时有保留、取消、超越三个含义。哲学应当把一切存在的东西，把一切个别的东西包容在一个包罗万象、辩证运动的普遍体系之中，作为整体、绝对、上帝的统一发展的元素。因此，黑格尔试图“思辨地”（“旁观地”）以反思方式描述“上帝的生平”，即上帝自我外化进入尘世（在自然哲学中），并经由尘世返回到精神完全意识到自身的过程（在精神哲学中）。精神哲学包含人类学（附带心理学）、法哲学、世界历史哲学，最后是艺术哲学、宗教哲学和哲学本身（哲学史）。

实际上，这一本体论神学迄今为止一直未被基督教所接受：作为一种包罗万象的绝对知识，它同时也是绝对精神自身的一种包罗万象的神学。此亦为当时的许多神学家所察觉：在一个没有信仰、敌视启示的哲学的时代（在这个时代，让·保尔做了一个阴郁的梦，梦见死去的基督说，在令帕斯卡尔恐惧的宇宙真空中不存在上帝，这个梦预示了尼采的幻象），这是怎样的一个奇迹啊！这里所呈现的不是一个基督教既没有被诋诃，也没有被漠视，而是以充满睿智的同情态度被接纳，甚或被“扬弃”的本体论神学体系

吗？不是一个不仅把古希腊和基督教（像较先的体系那样），而且也把文艺复兴和宗教改革，启蒙运动和浪漫主义，革命和复辟，甚至理性和现实全然统一起来的体系吗？不是一个从根本上调解一切思维矛盾，使理性和现实在绝对精神中得以和解的体系吗？不管怎样，这一体系想要实现的不正是一种认知的和哲学的宗教，即自我反思和自我认识的基督教吗？在启蒙思想家和纯粹的情感神学家的论争中，以及在抵抗汹涌而来的现代力量的殊死搏斗中，基督教难道不应该满怀热情地抓住这一具有拯救性的基督教体系吗？

的确，卡尔·巴特问得对：为什么黑格尔没有像托马斯·封·阿奎那为天主教神学所接受那样而为新教神学所接受？不正是这位"普通教师"以新的方式钩稽整理了来自于基督教内外的浩繁的历史资料吗？不正是他提出了一种必要的、包罗万象的哲学和神学综合吗？不正是他富于创造性地构拟出一种新的，不再是中世纪的，而是现代的基督教范式吗？

黑格尔死于1831年，正值其学术声望的高峰。然而，仅仅十年之后，一切都完全改变了。

1841年：在这一年，路德维希·*费尔巴哈*的《基督教本质》出版。他早年学习神学，后为黑格尔信徒，最后成为无神论者。费尔巴哈拒绝把黑格尔体系和基督教绝对化，试图揭示人类学（上帝只是人的投射）为神学的秘密，由此而成为整个黑格尔左派，尤其是马克思和恩格斯宗教批判和无神论的宗师。早在30年代中期，蒂宾根神学院教授大卫·弗里德里希·施特劳斯的《耶稣生平》已将黑格尔学派分裂为黑格尔左派和右派。

1841年，亦即同一年，另一位神学学生，在28岁时来到了柏林。他对黑格尔的理解，主要受黑格尔右派的影响，而且很早就拒

绝了黑格尔的体系。他以苏格拉底的反讽为题获得神学博士学位，现在为解决他的黑格尔问题，打算听弗里德里希·约瑟夫·谢林的课（此时，谢林已成为黑格尔的反对者，66岁时，为限制黑格尔的影响受聘于柏林大学）。这就是索伦·*克尔凯郭尔*，一个温文尔雅、性格内向、喜欢刨根问底而又头脑冷静机智的人。克尔凯郭尔是丹麦最重要的散文作家、哲学家和神学家，其一生的文学创作活动只有十二年的时间，风格独特，卓荦成家。

那么，克尔凯郭尔的旨趣何在？克尔凯郭尔的文献浩如烟海，汗牛充栋，即使一个专家也难以全面掌握。在克尔凯郭尔的研究中，正如挪威学者佩尔·勒宁所指出的，一部分哲学和神学的解释者（如佩特森、伯林、希尔施、林特施特吕姆）主要来自于施莱尔马赫，另一部分（如迪姆、沃勒森—拉尔生）更多来自于辩证神学，还有一部分（如海克尔、普泽瓦拉、戴姆普夫、法布洛）则来自于天主教神学。哥本哈根克尔凯郭尔研究所所长尼尔斯·图尔斯特鲁普为克尔凯郭尔与黑格尔关系的研究史，提供了一个十分清晰的概貌，并对这位作家的早期阶段进行了具有开拓性的历史分析研究。那么，对克尔凯郭尔来说什么是重要的呢？从他那里，我们时常听到帕斯卡尔的声音，他自承，在他那一代人中，还没有人像他那样如此深深地怀疑过。

“我真正需要的，是要弄明白我应当*做什么*，而不是我应当认识什么——除非这认识是一切行动的必要前提。”早在他柏林之行的前六年，克尔凯郭尔就在这则著名的早期日记中简明扼要地强调：“重要的是理解我的使命，看到神灵真正需要的是我应当做什么；关键在于找到那个为我而存在的真理，*找到那个我愿意为之而生，并愿意为之而死*的理念。在这里，即便我发现了一种所谓的客观真理，即便我探究了哲学家的各种体系，并能够自如地驾驭它

们，这于我又有何用？”对于基督教，他写道：“如果基督教对我本人和我的生活没有更深刻的意义，那么，我阐述基督教的意义和解释许多个别现象，于我又有何用呢？”（《选集》，狄德里希版，《日记》第1卷，第16—17页）

与黑格尔的反差或许没有比这一点更大的了：如果说黑格尔是沉思冥想的，那么，克尔凯郭尔（那时他几乎还不熟悉黑格尔的原著）则是积极主动的。克尔凯郭尔坚信：“*哲学和基督教决不会融为一体*。”（第1卷，第23页）为什么呢？因为基督教表达的是神圣仁慈的上帝与罪人之间的无限差异，这一差异是不可能通过哲学调解而以等同与和谐共融的方式被克服的。两位伟大人物的不一致性正在于此！

同*帕斯卡尔*一样（他只有一次间接地通过费尔巴哈引证过帕斯卡尔），克尔凯郭尔也是由自身的生存困境出发进行思考的。*笛卡儿*对于现实的那种客观超然的认识，不可能让他感到满意，在他看来，一种纯粹方法的、实验的局部怀疑本身就是可疑的（参见早期一部未完成的作品《约翰内斯·克利马科斯或论怀疑者》，大概撰于1842/1843年）：如果一个人真正地怀疑，如果他从生存上完全彻底地怀疑，如果他看到一个充满矛盾的自我（这种怀疑正是基督教带给世界的），那么，他的怀疑不就会变成绝望吗？而这一绝望是任何理智，即使是黑格尔的思辨，也无法摆脱的。“因此，哲学家比法利赛人更坏。关于法利赛人，我们读到，他们把难担的重担捆起来搁在人的肩上，但自己一个指头也不肯动。即使重担可以被举起来，他们也照样袖手旁观，一动不动。然而，哲学家却要求不可能的事情。如果有一个年轻人认为，哲学不是饶舌和写作，而是真诚和谨慎地去做哲学家所说的应当做的事情，那么，他们便让他浪费了自己许多年的人生，而当结果证明，一切是不可能的时候，

他已经深陷其中，而难以自拔了。”（第162页）

这些话远离我们的现实，尤其是我们的普遍现实吗？现在，克尔凯郭尔本人从分析转向了一种抉择，即每一个人在他的具体生活中都面临的一种不可避免的选择：“或此或彼。”这也是为他早年的未婚妻蕾吉娜·奥尔森所写的一本书的书名。在这本书中，克尔凯郭尔——怀着在更高层次上“重复”（1843年）失败关系的希望——化名维克多·埃雷米塔提出了这一抉择：人“或者”选择一种“审美的”（以感官享受为主的）生活态度（在《或此或彼》的第一部有著名的“勾引者日记”），“或者”选择一种伦理的、具有责任感的（即与社会要求相一致的）生活态度。或此或彼！然而第二部却是以一个出人意料的“既不—也不”结束的。因为在一篇简短的“最后通牒”中，克尔凯郭尔提出了第三种可能性：这就是宗教的生活态度。但这种生活态度只是后来几年——在探讨“恐惧概念”之后（1844年）——才随着对人生三阶段（《人生道路诸阶段》1845年）的阐述而得以发挥，并被描述为本已的由痛苦所决定的生命形式，以与审美的和伦理的生命形式相对立。在这一切后面，克尔凯郭尔个人的生活经历——恋爱关系，内疚感，性生活——是如何表达的，在瓦尔特·延斯那里会得到进一步的揭示。

1846年：在获得博士学位、解除婚约和游学柏林五年后，持续十年的净化过程结束了，而且按照克尔凯郭尔自己的理解，实现了从“审美”到“纯粹宗教”写作的“转折”。这一转折的标志就是两大卷本的《非科学的最后附言》（属于他的主要著作《哲学片断》，1844年）。现在他彻底告别了整个唯心主义的思辨，尤其是黑格尔的体系。为此，克尔凯郭尔用了一个比喻来予以说明：“大多数体系哲学家与其体系的关系，就好像是一个人建造了一座富丽堂皇的宫殿，自己却蛰居在旁边的仓库里：他们自己并不生活在巨

大的体系大厦里。但在精神关系中，这始终是自相矛盾的。从精神上理解，一个人的思想必然是他居住于其中的大厦——否则就是不可思议的。"（《日记》，第2卷，第42页）

显而易见，与黑格尔巨大的思想"城堡"相反，克尔凯郭尔不断强调的是个人*的具体生存困境*。对他来说，重要的是个人在恐惧和希望、罪责和忏悔、绝望和永恒之间的矛盾。个人决不可能被"扬弃"于体系之中，无论是一种哲学—思辨的体系，还是一种教会—教义学的体系。

生存反对体系，同时也意味着，反对现代性的首要力量，即"*现代科学*"（几乎没有一个人像黑格尔那样体现了这种科学）。这正是克尔凯郭尔在其称之为"非科学"的充满反讽、机智和幽默的著作中大胆提出的要求。他呼唤伟大的中止，并要求一种思想的转变：客观科学（逻辑学、历史学）尽管具有意义，但仍然有它的界限！无论如何，人类生存、生命意义和生活实践的基本问题，决不是"现代科学"所能回答的。对于克尔凯郭尔的匿名人物约翰内斯·克利马科斯（根据克尔凯郭尔所说，他是人道主义者、幽默家和试验者，但不是基督徒）来说，重要的既不是哲学，也不是神学。人的最基本问题在于：做基督徒，或者说，成为基督徒！关于此，不仅仅是提出一种思辨的学说，而是宣告一种绝对的生存消息，它与科学不同，始终包含着一种伦理学："尽可能简单地说（为了试验性地运用我自己的人格）：'我，约翰内斯·克利马科斯，出生于这个城市，现在30岁，好歹是一个人，就如大多数人一样，假定，无论是我，一个婢女，还是一个教授，都面对着一种至高的善，这个善被称为永恒的幸福；我听说，对一个人来说，基督教就是这个善的前提；而现在我问：我如何达到与这种学说的一种关系？'"（《附言》第14页）

然而，克尔凯郭尔可以把谁视为同盟者呢？是谢林这位哲学家吗？对克尔凯郭尔来说，谢林与黑格尔一样，也是一位伟大的思辨唯心主义的体系构造者；他提供不了任何帮助。我们惊异地看到，对于克尔凯郭尔重要的是另外一位思想家：戈特霍尔特·埃夫莱姆·莱辛。在《附录》中，他对莱辛说出了一句意味深长的“感谢的话”，当然不仅仅是对作为学者、诗人、美学家和智者的莱辛。克尔凯郭尔所感谢的首先是一个既没有创造体系、也没有提出最后“结论”的主观思想家莱辛。他感谢莱辛“在宗教方面没有像一个傻瓜那样，走入世界历史和体系的歧途，而是理解并坚持认为，宗教与莱辛，而且只与莱辛相关，正如它也同样与每一个人相关一样。他清楚地知道，他以无限的方式与上帝相关联，而决不与一个人相关联”(第57页)。这至少是可能的，尽管在克尔凯郭尔看来，莱辛对基督教的最后态度始终是模棱两可的(“他既接受基督教，不是又谴责它吗？他既捍卫基督教，不是又攻击它吗？”第58页)。

总之，莱辛——也是一个没有职业的“自由作家”——是克尔凯郭尔的理想同盟者。他也不具有任何所谓完成的真理体系；只有上帝是真理。他也只肯定对于真理的一种包含伦理学的单纯追求。他敏锐地洞见到这一“令人讨厌的鸿沟”：原初的基督事件与当今人类之间一千八百年的历史距离，以及由此而与早期信徒的基本经验的断裂。他宣称从历史的偶然性向宗教确定性的直接过渡是不可能的，并怀疑一种跳跃的必要性，即只有这一跳跃才可能建立与过去经验的必要的同时性。

由此可见，克尔凯郭尔是了解莱辛的！但另外一个伟大的人物，却为克尔凯郭尔所不熟悉，这就是卡尔·马克思。1848年，在

民主革命的浪潮中，在丹麦王国——拿破仑战争后，民生凋敝，并继续实行专制主义统治——具有民族意识的年轻的民主主义者也开始行动起来。这一年，克尔凯郭尔撰写了他的最后一部巨著《基督教中的实践》，而马克思和恩格斯则写出了《共产党宣言》，并以多种语言出版。

人们试图指出这是两部针锋相对、截然不同的著作。对于马克思和恩格斯这两位社会主义者来说，他们主要关注的是*大众的经济困境*，而对于克尔凯郭尔这位个人主义者来说，一切问题则被归结为*个人的宗教困境*。在这方面，他们似乎没有看到，尽管有保守与进步之间的斗争，但丹麦作为一个农业国家，它的首都在当时还是相当闭塞的（尽管精神上十分活跃），不具有由于经济、社会和人口的发展而造成的“产业后备军”（像巴黎那样），因而也就不可能发生工人运动、社会抗议和社会主义。

就克尔凯郭尔个人而言，毫无疑问，令他感兴趣的，更多是美学和文学、哲学和神学的问题，而不是现实政治（革命、战争）和自然科学的问题。正如他从来就不是一个唯心主义的老黑格尔派（E. 赫尔施），他也不是一个革命的青年黑格尔派（卡尔·勒维特）。但另一方面，他也和马克思一样，反对黑格尔的所谓思维与存在，理性与现实的和解（这一和解似乎为政治复辟所证实），并因此是一个坚定的反黑格尔主义者（N. 图尔施特鲁普）。而在丹麦之外，还没有人像索伦·克尔凯郭尔那样，孤注一掷，冒着生命危险，*激烈地抨击国家、教会和社会的普遍政治—宗教范式*。

这位作家和神学家，是一个具有多重矛盾而又坚定不移的人：他义无反顾，毫不留情地反对时代的平庸和苍白，以至于他同情革命，赞同充满激情和思想的时代。但同时他又对群众，对大多数人，对由无名声音聚集而成的公众舆论，对所有议会制抱有怀疑；

他几乎没有意识到19世纪所特有的工业化、资本主义和帝国主义的问题。他坚信，一切问题，甚至政治和社会问题，对于核心的宗教问题，归根到底都是次要的。相对于偏于哲学分析的《非科学的最后附言》，克尔凯郭尔在《基督教中的实践》这部既富于挑战又令人深思的著作中，更多地是从生存论上提出了核心的宗教问题：*何谓生存？何谓真正的人*？这个问题，在他看来，与另一个问题是同一的：*何谓做基督徒？何谓成为基督徒*？而成为基督徒，不正是基督徒最重要的使命吗？

没有人像克尔凯郭尔那样，如此清晰而又如此敏锐地提出了基督徒与人的关系问题。这个问题，在对纯粹理性日益怀疑的时代，取代了传统的理性与信仰关系的神学问题。和马克思一样，克尔凯郭尔也激烈地抨击基督教，但仅仅是因为他把一般基督教看作是伪基督教。在他看来，真正的基督教是那种通过与基督的关系而得到合法证明的基督教。而做基督徒和成为基督徒，恰恰不意味着接受某种学说，即接受一种哲学或神学的体系，而是在生存论上献身于具体的耶稣基督，正是他构成了基督教的本质。在此，对克尔凯郭尔来说，基督教是无可怀疑的参照值，是精神的故乡，是批判的战场。他所关切的不是基督教中的理论“指导”，而是基督教中的具体“实践”。

克尔凯郭尔对基督教的主要谴责即是：当今的基督教世界实际上已消除了基督教！它根本就没打算真诚地献身于耶稣基督，无论今天还是过去，莫不如此。从这位基督那里，酒足饭饱的资产者，尤其是神职人员，所期待的无非就是：他将“承认现存的东西为权威，并召集全体神职人员举行教会代表会议，把他的结论连同证明一起提交给代表会议——然后，在无记名投票中，倘若他获得多数，他就会被接纳，并作为被期待者而受到欢迎”（第46页）。

那么基督教的政治家呢？对他们来说，这个基督似乎不是还悬在空中吗？他需要什么？“是要为民族理念而斗争呢，还是旨在一场共产主义的革命？是需要共和政体呢，还是需要君主政体？是支持某一个党派呢，还是反对某一个党派？是希望与所有党派友好相处呢，还是与所有党派进行斗争？献身于基督，这也许是我的最后要求，我甚至可以做得更多，对他采取所有可能的防备措施。”是的，基督教的政治家就是这样思考的：“这个人是危险的，从某种意义上说非常危险。但我的算计就是通过我什么都不做而把握住他。因为他一定会被推翻——但最有把握的方式，是通过他本人，自己把自己给绊倒。”（第49页）

事实上，“基督教世界已消除了基督教，而它自己却没有察觉出来；因此人们要想有所作为的话，就必须尝试使基督教重新返回基督教世界。”（第34页）但如何返回呢？与较早那些还完全局限在教会语境中的信仰复兴布道者不同，克尔凯郭尔感兴趣的，主要不是改革和革新制度化的教会，而是个体自身的基督教：通过成为基督徒的个体，基督教被重新引回基督教世界。成为基督徒，在克尔凯郭尔看来，即意味着，*与基督同在*——而与他同在的人，就如同与一个活生生的人同在一样。基督性（das Christliche）对于我们的发生，就好像是在现在的发生。

*同在性*（Gleichzeitigkeit）：这是克尔凯郭尔在《哲学片断》中所提出的一个基本范畴。正如他在逝世前的两个月，在同官方教会的争论中，不无骄傲地所承认的，同在性是他一生中最重要的思想。“事实上，我可以说，为了揭示这个思想，我为所承受的痛苦而感到荣幸。因此，我将愉快地，怀着对这一引导的无限感激死去，它使我注意到了这个思想，并全神贯注地沉浸于其中。不是我

创造了这个思想，我还不至于狂妄到如此地步。它源远流长，一直可追溯到《新约》。而我则可以在痛苦中重新回忆这个思想，它如同杀死老鼠的灭鼠药一样，也是杀死学究们的毒药。”（《瞬间》，第283页）

*同在性*：它是克尔凯郭尔对黑格尔世界历史的学究式思辨的回答，同时也是对莱辛那个“令人讨厌的鸿沟”的基本困境的回答。时间的距离，必须通过信徒超越于神话和历史的同在性而被克服。早在《祈祷》中，克尔凯郭尔就以其所特有的虔敬与论战的混合，提出了一种以向主祈祷为形式的同在性：“主，耶稣基督，让我们与你同在，看见你真实的形象，如你在地上行走一样，为现实所包围，而不是看见你被一种空洞无物、浅薄无聊而又喋喋不休的记忆歪曲了的形象。因为这个形象，不是信仰者看见的你蒙受侮辱的形象，也决不是还没有人看见的你的崇高形象。”（第5页）

*同在性*：在基督教世界中，它是基督教的酵素，这一酵素显示了真正的基督教，同时也揭露了伪基督教。因此，同在性的实践是全部三篇沉思的归旨。这三个部分（原计划是三篇各自独立的文章）以耶稣的话开始，而在展开《圣经》的、概念的和生存论的讨论之前，当对耶稣基督的“祈祷”刚一结束，耶稣的话就变成了“邀请”：“凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我将使你们得安息。”这里的每一句话都使读者感受到一种巨大的透入人心的力量。

但究竟谁会接受这一邀请？如果说，邀请者对于人的困境有一种完全不同于人自身的看法，那么，谁可以获得帮助？对于他来说，人的真正困境不是饥饿、疾病和灾祸，而是*与上帝的有罪的疏离*。因此，真正的困境乃是罪的困境，这种罪不仅仅是一种必要的恶（如对于黑格尔），是通向善的过渡阶段，而且也是人的生存的非真实性。罪根本不是通过人的自我认识，而只有通过神的启示才

会显露出来。在这种情况下，谁会接受一个被侮辱和被鄙视者——对于所有与他同在的人来说，他是一种冒犯的标记——的邀请呢？显然，不是时间的距离，而是某种其他东西才是同在性的真正困境。

“停止！”这里突然发出一声尖利的呼喊，它要求阻止任何对于耶稣基督的错误接近，以及任何对于虚假的耶稣基督的接近，并使基督教重新回到它原来的基础上。这一发自于邀请者本人的“闻所未闻的停止”，乃是“信仰产生的条件：在冒犯的可能性面前，你必须停止”（第38页）。

这种“*停止*”针对的是历史学家永远只能达到一种不确定接近的研究。不仅如此，它也适用于正统神学家的理智和思辨哲学家的理性，对于上帝，他们所需要的就是在历史中“证明”或“知道”点什么。固然，邀请者是一确定的历史人物，但关于他，从历史中却得不出任何为黑格尔学派所喜欢的历史哲学“证明”和思辨“知识”。即使是从《圣经》，从它的预言和奇迹，甚至包括从复活中，也不可能获得对于耶稣基督的严格意义上的“证明”。

因为，对于人类来说，耶稣基督意味着一个*悖论*（Paradox）——这是一个与同在性一道被克尔凯郭尔引入神学的基本词语。而这样一个悖论，在客观思维看来，不过是只能在*信仰*中被接受的某种荒谬的东西。在这里，悖论绝不可用来为神学家自己制造出来的形形色色的信仰奥秘辩护，因为这些所谓的信仰奥秘，阻碍了真正的信仰决断。显然，克尔凯郭尔在这里是指悖论本身：耶稣基督“作为信仰对象，只为信仰而存在”；它同时也是指“冒犯”（Ärgernis）本身，而这一冒犯正在于：“一个人*是上帝，即意味着，他在说，他是上帝*。”（第23页）在一切历史的有限性中，基督教之为“无限”（第61

页），乃是因为上帝自身，耶稣基督是无限的：永恒进入时间，上帝以不可辨认和匿名的方式化身为仆人（参见 H. 格尔德和 H. 费舍尔）。这一点，即使是耶稣同时代人也不明白。而今天，人们只有在信仰中才能与耶稣基督同在。

所有这些思想，在《基督教中的实践》第二章和第三章中，以耶稣的话“凡不冒犯我的，就有福了”和“我若从地上被举起来，就要吸引万人来归我”为出发点，得到进一步的发挥和强调，其批判的矛头不仅指向教会机构，而且也指向教会的学说，因为它们以把自己打扮成神圣的身份，试图剥夺个体的个人决断。在这里，克尔凯郭尔提出了另一个著名的概念：*现成性*（das Bestehende）。这个概念具有重要的历史意义，而且在当时就已经说明，为什么丹麦教会的大主教把克尔凯郭尔这本书的一部分视为是针对他这位主教而写的（而另一部分针对的是神学教授马尔滕森）。

就一般意义而言，现成性是处于决断之外的人的整体状态，海德格尔后来称之为“常人”（das Man）。在耶稣时代，现成性就是犹太教，它恰是“通过法利赛人和犹太教经师，变成了一种自我满足和自我神化的现成存在”（第 83 页）。而在克尔凯郭尔时代，现成性则是现存的*基督教世界*，这个狭隘自负、并由国家支持的基督教世界，为僧侣统治制度和神学、主教（隐藏在其身后的是牧师阶层）和教授（隐藏在其身后的是大学生）所代表。现成性坚持高于每一个体和一切主观性的客观存在，甚至坚持对自己一无所知，却可以对所有个体发号施令的整体存在。和耶稣时代一样，设定自身为绝对的现成性，今天再一次表现出对个体的真理见证者的冒犯：“对于他自己，这个个体会如何想像，他也许会想像，他是上帝，或者他与上帝有直接的关系，或者就是他比人更重要？”（第 80—81 页）

在克尔凯郭尔看来，这是一种"幻听"。事实上，情况恰恰相反，"现成性悄悄地告诉自己，它就是神圣。"（第82页）然而，*现成性希望成为某种神圣的东西*，并被视为一种神圣的东西，对于克尔凯郭尔来说，乃是对现成性自身起源的歪曲和否定，是自我崇拜和对上帝的持续反抗。实际上，在现存的基督教世界中，风俗和习惯，法规和仪式变成了目的本身，变成了信条——一切都变得同样重要，一切都被神化。在克尔凯郭尔看来，这看似敬神，实为渎神，看似神圣化，实为世俗化。

那么，这个基督的教会究竟带来了什么呢？

首先，从最初的*战斗教会*（die streitende Kirche）[①]——它远离目标，始终只是在途中，在与一个非基督教社会的斗争中——不是产生了一个*凯旋教会*（die triumphierende Kirche）[②]吗？这个教会把自己看作是基督真理的拥有者，自以为已经达到了它的目标，它依赖于自己的伟大历史，但已完全适应世界，并与那个宣称所有人都是基督徒的市民社会达成了和解。

其次，从*基督教的布道*——它是面对上帝这一无形听众的伟大冒险，在布道中，重要的是布道者和听众的自我——不是产生出了虔诚的沉思和具有高度艺术性的演讲吗？在这些沉思和演讲中，*你与我*已不再在场。

第三，那些被侮辱的基督的*追随者们*——基督自己就是榜样，是对于个体和整体的要求——不是变成高贵基督的崇拜的赞扬者了吗？他们就像在剧场一样，从观众的角度不偏不倚地为基督鼓掌，他们没有放弃任何东西，而是把基督教的生活，如果说不是完全摆

①战斗教会，指在人间与邪恶作战的基督徒的教会。——译者注

②凯旋教会，指天上圣徒们的基督教会。——译者注

脱，却也是置入了一个错综复杂的内心世界。

确实，直到今天，索伦·克尔凯郭尔都还是一个挑战：不仅仅在他的教会批判中，而且首先在他对上帝和基督的理解中。当然，人们也可以从神学上对他提出重要的批评（关于他作品中对政治和自然科学的拒绝已有论及）。在此，我们可以从莱辛的观点出发，提出三点异议：

1. 克尔凯郭尔也把所有基督教启示——对他来说，这是一个无可争议的、不需要讨论的事实——的怀疑者看作是罪人，并以同在性范畴完全掩盖了诚实的研究者所提出的——而他本人也熟悉的——*历史批判问题*。这些研究者在《新约》中区分了历史上的耶稣和门徒们所说的话，尤其没有把约翰福音中基督说的话（克尔凯郭尔特别喜欢引用），不加考虑地归之于历史上的耶稣。

2. 克尔凯郭尔尤其忽视了这一事实，即历史上的耶稣从未称自己为“上帝”，“上帝—人”（Gott-Mensch），也从未称自己为“上帝之子”，他甚至不愿被称之为“善良的主”，因为只有一个人，即上帝自身才是善良的。

3. 克尔凯郭尔把“愤怒”从耶稣受难节改换到了圣诞节：但严格意义上的“Scandalon”（愤怒），在保罗看来，并不简单地（在希腊—柏拉图主义的意义上）在于“一个人成为上帝”（即时间中的永恒者），而是在于，（用犹太—《旧约》的话来说）救世主，基督，上帝之子（在保罗看来，仅仅是父亲！）应成为“被钉十字架者”，这对于犹太人是愤怒，对于异教徒是愚蠢，只有对于信仰者才是上帝的力量和上帝的智慧（参见《哥林多前书》第1章第24节）。

然而，尽管有可能的和必要的历史—批判区分，我们却不得不承认，面对教会和神学的现代发展，克尔凯郭尔以独特而强有力的

方式强调了，整个《新约》传统一致宣称为决定性的、19 世纪现代自由主义神学所日益忽视的、在第一次世界大战，即文化新教主义（Kulturprotestantismus）和自由主义神学崩溃之后，才由卡尔·巴特和“危机神学”使人重新关注的那个东西：*区分性的基督教*（das unterscheidend Christliche），或如克尔凯郭尔本人所说，*作为“绝对”的基督教*（第61 页）！其所指的就是：

无论是现代的上帝在世界之中存在（Gott-in-der-Welt-sein），还是世界在上帝之中存在（Welt-in-Gott-sein），在上帝与世界，上帝与人之间始终存在一个无限的质的区别；

尽管在其他宗教中也有可能的上帝启示，但对于基督徒来说，上帝是以独一无二的方式在那个人即耶稣身上显现、说话和行动的；

这一上帝的启示以不可辨认的方式发生，主只有在仆人的匿名身份中才可能遭遇到；

因此，人——无需要求任何来自《圣经》和历史的证明——不得不面对着一个选择：要么冒犯，要么信仰，要么继续做异教徒，要么成为基督徒，成为一个真正的、真诚的基督徒！不过，克尔凯郭尔也承认，“没有人能够告诉他，一个人在多大程度上可以成为真正的基督徒。即使恐惧、害怕和绝望也无济于事。首要的事情是面对上帝的真诚，真诚地忏悔，真诚地在上帝面前始终承担起自己的职责——无论达到这一目标的步履是多么的缓慢，甚至是向前爬行。”（第65—66 页）

《基督教中的实践》是克尔凯郭尔的重要遗产，他不久与教会爆发的冲突即起因于此书，这一冲突直到克尔凯郭尔心衰力竭，在大街上昏倒，而后平静地死去才告结束（1855 年 11 月 11 日）。克尔凯郭尔死时 42 岁，比与之有许多共同之处的帕斯卡尔多活了三年。他的教会，不顾他的意愿，并在他外甥的抗议下，为他举行了

隆重的葬礼，但却没有接受他的遗产；对于教会来说，承认对《新约》福音的拒绝是不合适的。除了在斯堪的纳维亚之外，几乎所有的神学家都忽视了克尔凯郭尔这个局外人；相反，倒是一些文学家如易卜生、雅科布森和斯特林堡更愿意倾听他的声音。

在欧洲，教会和神学依然深深扎根于浪漫主义之中。在现代文学史上，浪漫主义是宗教仍在其中发挥重要作用的最后运动。但在1848年的革命岁月中，政治复辟时期结束之后，不仅自然科学、历史学和哲学，而且在19世纪后半叶，文学也在没有宗教视野，并常常受到自然主义、实证主义和无神论浸染的情况下日益发展：现代范式的这一后期阶段，只有在今天，在向后现代过渡中进步的兴奋感逐渐消退之后，我们才能洞见其全部的矛盾。

克尔凯郭尔，这位19世纪上半叶的警告者，试图使我们关注的重要东西就是：

除了审美之维外，还有伦理之维，除了伦理之维外，还有宗教之维；

人在有限之中而与无限相关联；

个人在上帝面前，即使面对大众社会平均化和集体主义的倾向，也仍然具有一种不可替代、不可取消和不可侵犯的价值；

个人和集体，对于人生和生活实践的终极问题，可以找到一个绝对的尺度——当然，这一尺度不是来自现存的基督教，而是来自真实的、原初的基督教，即耶稣基督本人。

毫无疑问，克尔凯郭尔在他的《实践》中，正如他在为三个单独部分分别撰写的三篇（最后又被取消的）序言中所指出的，“把对做基督徒的要求上升到了一个最高的理想境界。”尽管在生命的最后岁月，克尔凯郭尔因为与教会的斗争而陷入了完全孤立的境地，但他仍然把自己的“例外生存”（Ausnahmeexistenz）作为一般

的尺度。在批判市民化的民众教会和国家教会的同时，克尔凯郭尔——作为“圣人”（Geistesmensch）！——也鄙视婚姻、女人和性关系。

正因为克尔凯郭尔从一开始，就具有一种高度敏感的、复杂的、病态的和过分沉思的“例外生存”，早在我们此后要讨论的陀思妥耶夫斯基和卡夫卡之前，他已卓越地从心理学上洞察了一切隐秘的和深不可测的东西。因此，伴随着第一次世界大战以及欧洲资产阶级文化和国家教会的崩溃，在现代性陷入危机之时，克尔凯郭尔引起人们的注意，也就毫不奇怪了。只是现在，他才为神学家和哲学家所聆听，尤其是在巴特、布尔特曼和蒂利希，在海德格尔、雅斯贝尔斯、马塞尔和萨特，以及在阿多诺、马尔库塞、布洛赫和维特根斯坦那里，获得了广泛的反响。

确实，克尔凯郭尔这位新教徒，本身就具有他所说的新教的一般特征：不是*调节性因素*（das Regulativ），而是*修正性因素*（das Korrektiv）。作为修正性因素，这个新的神学、教会和基督教世界的先驱，获得了比以前在现存的基督教世界中所能获得的更多的权利。

因为，从欧洲一直到北美洲和南美洲，今天在基督教世界中，可以看到一个由他预见的双重发展：一方面，是新教和天主教现存的国家和民众教会的不断解体，另一方面（尽管有来自上层的反抗），是来自基层的无数个人以及新的团体和堂区选择成为基督徒，总而言之：*基督教信仰被重新引入基层的基督教世界*。

# 瓦尔特·延斯
# “现在人们需要成千上万的殉道者”

*“凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我就使你们得到安*息……你们被鄙弃和被漠视的人，没有人关心你们的生存，就像关心一头更有用的牲口！——你们病人，瘸子、聋子、瞎子，残废的人，到这里来吧！你们患麻风病的人！……这个邀请冲破了一切差别，为的是把所有的人都结合在一起；它试图弥补差别所造成的损害：让这一个人成为统治千百万人的君主，尽享荣华富贵，而让那一个人沦落荒野……你们所有奸诈和欺骗，诽谤和嫉妒的牺牲者，你们厚颜无耻、恣意妄为的人，尽管现在你们作为牺牲者被抛弃一旁，孤苦无依，但在你们走到一旁去死，或在人群中（在这里，没有人问你们有何权利，没有人问你们遭到怎样的不公，没有人问在人群粗暴地凌辱你们时所感到的痛苦）被践踏之后，到这里来吧！邀请就处在生与死的岔路口上。到这里来吧，你们所有承受痛苦……（并）辛苦劳累的人。”

我们可以看到，索伦·克尔凯郭尔这位不同角色的扮演者和伪装艺术家（不断有新的面具，假名、角色和戏装），如何在他生命

的最后岁月坚定不移地思索*一个惟一的形象*；可以看到，这个富于创造才能的、变化多端的作家，如何离开他想像的舞台，告别他昔日所喜爱的虚幻形象，他的唐·璜和浮士德、他的约伯和亚伯拉罕、他的安提戈涅和朵娜·埃尔维拉，在《非科学的最后附言》结尾宣布取消他的假名之后，从1848年起，开始与他惟一剩下的*知心朋友*拿撒勒的耶稣进行一场伟大的对话。耶稣，是克尔凯郭尔试图借助安提—克利马科斯这一假名来确证的一个形象。与他所使用的其他名字如埃雷米塔、康斯坦丢斯和伯克宾德不同，这个假名高于他之上，也就是说，这不是一个自主的主体可以扮演的舞台角色，而是一个支配着作者的虚构的人物，这个人物他把仅以比喻，仅以诗意和暗示的方式接近他的作者变成了他的仆人。

安提—克利马科斯：一个陪伴犹豫不决的维吉尔（别名索伦·克尔凯郭尔）从地狱走向天堂的男性的、具有丹麦人特征的贝特丽齐。对于《致死的疾病》和《基督教中的实践》的作者来说，安提—克利马科斯这个名字，并不是一个无所不能的魔术师的自主性的象征，而是一种自愿限制的标志。克尔凯郭尔在关于他“作为作家的活动”的报告中写道：“我以前的全部假名，在境界上都低于这个‘有益教化的作家’；新的假名具有一种更高的假名性质……（现在）必须……‘停止’：一种更高的东西被揭示了出来，它要求我的恰恰就是我的限制，并宣判，我的生活并不适应这样一个崇高的要求，因为传达是诗意的。”

安提—克利马科斯：克尔凯郭尔最后的、与其他所有面具完全不同的面具——一个忏悔者的标志，这个忏悔者知道，他不是耶稣使徒，不是殉教者，也不是为了真理而被杀害的上帝的见证人，但作为宗教作家，他是一个天才，他的使命就在于——即便不是使徒的全权代表，他也坚信自己的方式——通过引人注意的演讲使基督

教重新得到重视，也就是：使基督教信仰返回背弃了那个拿撒勒人的基督教世界，并信奉耶稣。这个耶稣，在约翰内斯·克利马科斯的《哲学片断》中，与其说是道成肉身的形象，不如说是反黑格尔主义者，而在不久之后的讲道词和宗教演讲中（克尔凯郭尔基本上是以本名撰写），在忏悔的天才安提—克利马科斯的沉思中，以及最后在控告中，他扮演的是反对一切现成性的伟大角色（既是证人又是法官）。不仅如此，耶稣也是《瞬间》作者控告敌基督的教会——这个教会既不是他的，或者如克尔凯郭尔以插科打诨方式所宣称的，也不是耶稣基督的教会——的主要证人。

一方面，拿撒勒的耶稣始终是一个艺术形象，克尔凯郭尔为这一形象赋予了古老的、为他所喜爱的、因而也是非常个人化的活动布景，即一个宗教天才的匿名身份和隐秘的说话方式，因为他生活在拒绝一切直接传达的不可辨认之中。但另一方面，克尔凯郭尔的耶稣———一个令人激动的事件！——在1848年后开始走出苏格拉底的阴影，即走出那个以助产士方式揭示真理的智者的影响，获得了自己的独特轮廓。

这个带来光明的卑微的仆人的悖论，不仅可以在基督身上，也可以在苏格拉底身上得到证明，无论过去还是现在，无论在法庭上还是在教堂中，它都可以通过指出耶稣的言行，他的出身和环境，他的学说（连同冒犯的话），他在十字架下的追随者和他的仇敌，来加以补充。

以一种现实主义和在1830年即浪漫主义式微之后的宗教文学中不再发现的精确性，克尔凯郭尔在这个被侮辱和具有同在性的人身上，这个*随时*到来（而不是归来）和决定瞬间（而不是历史）的人身上，看到了*历史*的耶稣——一个不是因其无处不在和可替换性，而是因其“独一无二性”超越了一切时代而在场的人。这一独

特性，如克尔凯郭尔所说，不是让耶稣成为永恒，而是让他总在一个人信仰的时候在场。正因为如此（对陀思妥耶夫斯基“宗教大法官”的预示），耶稣对于那些所谓的基督徒来说是危险的，假定拿撒勒人和他的一群边缘人、失败潦倒的人和局外人此时此刻出现在哥本哈根，他们决不会处死这位救世主（人们并不想认真地看待他），而是对他嗤之以鼻，挖苦训斥一番。

轻蔑、中伤、嘲笑！在一个巨大的场景中，克尔凯郭尔邀请哥本哈根的上流社会参加一场大型的阅兵式，让信基督教的市民发泄对这个私生子的愤怒，让教会的上层人士表达他们的疑虑：没有当局的同意，是否可以允许耶稣进行广泛的教会改革?

克尔凯郭尔一步就从巴勒斯坦跨越到丹麦，从希律宫殿跨越到斯特勒格步行街！“那时”变为“现在”，法利赛人迅速穿上了丹麦市民的衣服，而这些丹麦市民却没有察觉，他们已脱离了基督教——克尔凯郭尔通过定居于北海和波罗的海之间的基督徒，在耶稣出现时吟唱的哀歌指出了这一点。教士和哲学家，政治家和正直的市民（此外还有嘲讽者和慷慨好施的赞助者）——所有人都对这一事实懵然不解，“一个人看上去就是这样……每一个人，只要头脑还有一点点聪明，只要可以失去世上最后一点点财产，都会逃离他的团体；这是天底下最荒唐和最疯狂的事情，人们甚至不知道，是笑还是哭。是的，这无论如何都是人们希望从他那里听到的最后一句话（如果他说：过来，帮助我；或者：让我安静；或者：宽恕我；或者傲慢地说：我鄙视你们所有的人——人们都还能理解）——但他却说：到我这里来！的确，这看起来很吸引人！接着又说：你们所有劳苦担重担的人——恰恰是这些人似乎并没有十分不幸地感到，他们现在面临着不得不与他交往的一切后果。最后他说：我就使你们得到安息。但仍缺少的是——他帮助他们！……当

一个人自身也处于这样一种状况时，就会去帮助他人。这正好像一个乞丐向警察报告说，有人偷了他的东西。”

在这里可一目了然地看到，即使是“后期”的克尔凯郭尔（后期应打上双引号，因为他还是一个不到40岁的人！）也像在他的演戏阶段一样，娴熟地掌握了带假面具、打开天灵盖、分析思想、捕捉内心情绪的古老艺术。

但在《或此或彼》和《非科学的最后附言》之间，克尔凯郭尔仿佛飞到了群星下面和传说的王国（尼禄思考的是什么？尼布甲尼撒思考的是什么？当安提戈涅获知她父亲的罪孽时，她思考的是什么？当亚伯拉罕在两个随从的陪同下，带着他所钟爱的儿子和上帝塞进他手中的刀子去往摩利亚山时，他思考的是什么？当以撒认出默默走在他身旁的死亡天使时，他思考的是什么？那些被监视的人和被诱惑的人，那些不幸的人和从正常状态中被逐出的流亡者，他们思考的是什么？克尔凯郭尔通过一种心理学的、直接转入悖论的实验艺术探究和分析了这些人物，在他之后，只有卡夫卡精通这一艺术。）……如果说，维克多·埃雷米塔、弗拉特·塔西图恩斯、维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯、尼古劳斯·诺塔贝纳，试图在不断的变形中，从各种不同的角度和立场描写那些伟大的特殊人物、恶魔、不幸的人和绝望的人，（瞧，我怎样评价约伯！那里！举着刀子的亚伯拉罕！看啊，多么像一个现代的所罗门，一个善于思考的撒拉！）那么，安提—克利马科斯和克尔凯郭尔，这位使人受教益的、虔诚的、基督教演讲的作者，则注重对惟一者的内心分析，基督徒的思想，牧师的沉思默想，常去教堂做礼拜的教徒的自私打算，新闻界的策略性权衡，以及所谓民众的犬儒主义。

克尔凯郭尔的活动范围变得越来越小。与早期作品（在这里诗人、出版者、引证者和写作者有时也玩互相捉迷藏的游戏）的繁复

重叠相比，……后期作品的舞台场景则显得朴实无华。而他早期的技巧，克尔凯郭尔本人曾说，有助于使他的立场变得错综复杂，“就像中国套盒游戏中的盒子一样，一个作者最终可隐藏在另一个作者之中。”

但克尔凯郭尔终究是一个老练的内省艺术家，一个——他自己的！——内心戏剧的浪漫主义演员和导演，他始终致力于在符号游戏中反映实在，在思想世界中反映现实，或者——像穆齐尔①笔下的旁观者先生一样——在他人的恐惧和非恐惧、绝望和自我确定中反映自己的情感、梦幻、恐惧和绝望。

除了那些大部分在死后才出版的、可能被歪曲的“关于自己”的作品外，从以维克多·埃雷米塔初露头角到以化名安提—克利马科斯的天鹅之歌，克尔凯郭尔在诗歌和哲学作品中，从未谈论自己……而且也绝不谈论自己！尽管没有一句话谈及米夏埃尔·佩德森·克尔凯郭尔，这位要把儿子索伦奉献给上帝的父亲，但米夏埃尔·佩德森却无处不存在于他的冷酷、他的宗教狂热和他令人同情的懊悔中，存在于亚伯拉罕的思想试验和所罗门反对耶和华的演讲中。

而且在《或此或彼》和《重复》中也没有一句话涉及到蕾琪娜·奥尔森，因为不想把自己的忧郁和宗教上的失望强加给她，克尔凯郭尔解除了与这个少女的婚约：他假定以上帝的名义献祭蕾琪娜（正如亚伯拉罕按照耶和华的命令，献祭他所钟爱的儿子），将她示众，并通过把生活变为戏剧，使她成为剧中的一个角色，而他自己则扮演（他所不是的）勾引者和审美的魔鬼，象征性地与地狱

①罗伯特·穆齐尔（1880—1942），奥地利小说家，以《没有个性的人》享誉世界。——译者注

签订契约（“我只有进入地狱，才知道魔鬼是什么样子”），并利用献祭一个女子，来确认自己是一个用情书创作艺术作品的作家，他把写给蕾琪娜的小纸条插入一部小说体的日记，即一个人的“受难记”中（歌德在《意大利之行》中也同样轻蔑地对待他写给以前的情人施泰因夫人的书信）：在这里，现实性被一个才华横溢的不同角色的扮演者在纸上变成许许多多的可能性，直陈式转换为无数字迹工整的虚拟式；一个赞成偶因论①的人，决不可能胜任源自于生命王国的永无止境的反思（只要他不再在诗歌中预感到反思）；在索伦·克尔凯郭尔的心灵舞台上，不断行进着新的部队，而且在哥本哈根，让·保尔，这位克尔凯郭尔喜欢的浪漫主义诗人以罗克瓦罗尔形象（出自《泰坦》）所描写的那个审美的玩世不恭者正欢呼他的胜利凯旋。罗克瓦罗尔：“一个世纪之子和牺牲者：……人类的一切美好状况，爱、友谊和自然将心灵提升于其中的一切运动，这一切他都先在诗歌中，而不是在生活中，先作为演员和剧作家，而不是作为人，先在想像的阳光中，而不是在现实的阴影中经历过了；因此，当它们最终在他内心生动地显现出来时，他便可以冷静地抓住和杀死它们，并用它们来填充未来回忆的冰洞。”

*未来回忆的冰洞*：克尔凯郭尔正是以这一关于艺术家的定义和简洁的说明（它亦为尼采和托马斯·曼所赞同），即让·保尔的格言来生存的：首先，是与他想像中的人物的对话，他试图在寓言和祈祷练习中，在他的诗歌杰作中描写这些人物的超越性存在（无独有偶，卡夫卡后来也以变形的方式描写了对亚伯拉罕和以撒的沉思）；其次，是与死去的父亲和被离弃的未婚妻即他的献祭者的对

①偶因论，同二元论哲学相联系的一种心身关系的臆说。主要代表为荷兰的海林克斯和法国的马勒伯朗士。他们认为心和身为两种不同性质的实体，不能相互作用，相互制约，只有通过上帝随时随刻的干预始能发生心身平行现象。——译者注

话，这个献祭者是他一生全部作品中所展现的第二个典型形象；最后，是他在晚年与拿撒勒人耶稣的对话，他迅速穿上耶稣的大氅，为的是以他的名义（更确切地说，作为他的回声），警告基督教世界必须保持径直驶向他在豪华轮船的寓言中所描写的那个小白点的航线。克尔凯郭尔在他的寓言中虚构了一艘类似“泰坦尼克”的轮船，在这艘载有上千名乘客的轮船上，所有的人都沉浸在“音乐、唱歌和交谈”中，全然忘记了弥漫在他们周围的黑夜和危险。这个已濒临死亡的作家，在他去世前的几个星期发问道，如果连船长也辨认不出地平线上的白点，会发生什么呢？如果只有一个乘客看见了那个白点，而其余人却茫然不觉，会发生什么呢？更不用说那个只是勉强被拽到甲板上的船长了，如果他对一切提醒都充耳不闻，而是转身没入“船舱的喧闹和狂欢之中，在那里轰饮作乐，酩酊大醉”，会发生什么呢？

基督教之船——正在驶向毁灭的途中。舵手，主教，牧师，神学家——沉溺于一个纵情狂欢的世界（“喧闹声、盘子和勺子的碰撞声、开香槟酒的爆炸声、祝船长健康的干杯声，在船舱里来回荡漾”），以至牺牲了他们惟一重要的事情：灵魂的永恒拯救。他们为了灵魂的拯救，不是服务于世界，而是“离弃”这个世界。在那些睡眠者和做梦者中间惟一保持警惕的人，是一个名叫索伦·克尔凯郭尔的既没有指挥权又没有代理权的人。在寓言的结尾，他以第一人称“我”自承：“从基督教的观点来看，地平线上出现白点，预示着一场可怕的暴风雨即将来临——这一点我知道；但我只不过是一个乘客。”

克尔凯郭尔，一个谜一般的和充满矛盾的艺术家，和帕斯卡尔或诺瓦里斯一样，在他身上也表现出一种双重的特征：他是一个浪漫主义的艺术至上者和基督教的警告者，又是一个既鄙视而又渴望

日常快乐的托尼奥·克勒格尔[1]的原型；是一个为婚姻高唱赞歌的人，又是一个坚定的独身主义者；是一个利希滕贝格[2]一类的病态的利己主义者，又是一个与他这位来自哥廷根的榜样不尽相同的人，他从未写过像利希滕贝格为他的情人小施特莎丁所唱的那种哀艳动人的挽歌。索伦·克尔凯郭尔把他的孤独不仅视为超尘拔俗（因为献身于上帝），而且也视为罪，因此他不得不告诫自己，并在他的读者面前扮演麻风病患者西蒙的角色，尽管这个西蒙有油膏可以消除他身上的溃疡，但他却没有使用。他不想让任何人为这个维克多·埃雷米塔（他实际上叫维克图）所传染，也不想让任何人为他的忧郁所感染。

你可以想像索伦·克尔凯郭尔结过婚，生活富裕，是家庭中的父亲吗？你可以想像他是一个情场老手吗？你可以想像别名为希拉里乌·伯克宾德的约翰内斯·克利马科斯穿着华贵，出入宫廷，是资产阶级社会的典型人物吗？不可想像。如果说在他那个——恰恰是缺少喜剧丑角的——世纪的作家中，有一个人是孤独的，那么他就是索伦·克尔凯郭尔。这是——像他之后的普鲁斯特一样——作为浪荡子的孤独，是在群众中的孤独——以自由派报刊《海盗报》为首，人们在新闻媒体上对他发起了一场讨伐，他被漫画成一个手拿小拐杖、弯腰驼背、帽子戴在后脑勺上、迈着外八字步的怪人，以至于连老朋友也不再敢跟这个被嘲弄的人打招呼。

索伦·克尔凯郭尔——不仅在他的书斋中是孤独的，而且在剧院中也是孤独的，他隐藏在包厢的幽暗中，以惯常的方式让盛大的阅兵队伍从舞台上走过，有一点像亚当，在创世的早晨，观看被集

①托尼奥·克勒格尔，德国小说家托马斯·曼笔下的一个人物形象。——译者注

②格奥尔格·克里斯托夫·利希滕贝格（1742—1799），德国物理学家和作家，哥廷根大学教授，以其诙谐风趣的格言著称于世，为启蒙运动的代表人物。——译者注

合起来参加检阅的人和动物的行进：他感到无聊，以至于最后到愤怒的地步，是因为，正如克尔凯郭尔在谈到这位人类始祖时所说的，他“在他们中间，没有发现一个他真正喜欢的人。所以他赶走了他们”。

克尔凯郭尔，这位《或此或彼》和《基督教中的实践》的作者不喜欢人群。他只承认个体，只承认“特殊的人”，而不承认任何采取一致行动的团体。在消灭个别人（例如保罗·路德维希·穆勒，他在《海盗报》论战中的对手）的同时，他也鄙视公众，基督教世界和匿名的大多数，总之，只要人以群体的方式出现，他便鄙视他们。克尔凯郭尔——他最有魅力的描写是出自于《重复》里的杰作——描写戏剧氛围，即孤独的幸福和对“观众迸发出来的艺术激情”的恐惧的风格，表明他不是一个附庸风雅的人和热情的审美家。他只有一次混合在人群中，当然不是在革命期间，那时他始终是一个旁观者，而是在柏林，当时谢林正在开他的讲座，在参加这个讲座的人当中，有的如克尔凯郭尔是乘船（经施特拉尔松）赶来的，有的如后来著名的马克思主义者德弗里德里希·恩格斯是骑脚踏车（从利希特费尔他服兵役的地方）赶来的。1841 年秋天，这位来自丹麦的 28 岁听课者在给彼得·约翰内斯·施庞和弗里德里希·西伯恩的信中写道：“谢林开始讲课了，但那些没能进来的人，在拥挤不堪的教室前，喧哗、喊叫、吹口哨、敲窗户，再这样下去的话，人们几乎要放弃听他讲课了。谢林其貌不扬，看上去像一个税务员……但我对谢林充满了信任，愿置这种生命危险于不顾，再一次去听他的课。”

这听起来有一点自负，当然也是自嘲。在把自己称为“宗教作家”的第二次伟大皈依之前，克尔凯郭尔的一切表达都具有这样一种风格。（第一次“再生”发生在十年前，并以帕斯卡尔的方式被

记录下来。克尔凯郭尔在《日记》中写道："一种难以言喻的欢乐，不可思议地在我周身燃烧，就像耶稣使徒突然爆发的欢呼：欢乐吧。而我也再一次说，欢乐吧……这一欢乐像一丝微风令人神清气爽，这是一阵从幔利树丛向永恒的茅屋吹去的风。5 月 19 日，上午十点半钟。"）

这意味着，在克尔凯郭尔的世界大厦的最底层——即审美阶段——活动的艺术家、心理学家和从事写作的辩证学家，毫不犹豫地越过中间阶段（伦理学家和普遍性辩护者的故乡）而上升到了最高阶段？从这里——现在被拯救！——他可以俯瞰一个时代，在这个时代中，那些伟大的、出类拔萃的引诱者和偏狂者像心理学家康斯坦丁·康斯坦提乌斯和《受难记》中的人鱼一样，以玄奥怪异的方式展示他们恐怖而又令人赞叹的实验？

审美化的表演阶段，即用魔术和哲学诡辩迷惑读者的阶段已经过去，取而代之的是一个在布道、论文和虔诚的思考中的放弃了迷惑技巧的严格传达？

美学的东西——被彻底地视为是荒谬的了吗？这个不断提出新的对立的创作活动，在一项"一步步前进的写作活动的终点，达到目的"了吗？如《在耶稣受难日圣餐时的两篇演讲》的序言所说，"这项活动始于《或此或彼》，并在圣坛脚下寻找到它最后的栖息之地。"

宗教和诗的和解，在安提一克里马科斯那里，被视为是荒唐之举？诗，如克尔凯郭尔所说，"像一个笑话"一样被克服了吗？诗，不能表现最后的和最根本的东西，或者那个在悔过、信仰的确定性和责任中面对上帝的人吗？无疑，在 1848 年之后，克尔凯郭尔确实是如此思考的，他决心为宗教而牺牲美学。正像以前放弃蕾琪娜那样，他现在必须放弃艺术——但这一放弃如今是由一个

（长期的）被引诱者，而不再像以前那样是由一个主动的引诱者来完成的。

索伦·克尔凯郭尔仿效帕斯卡尔，解除了与美学的魔鬼契约，并使那个自以为自主的艺术家受到限定，这个来自哥本哈根的神学硕士试图以排字错误而又拒不修改的方式，通过揭露他蹩脚拙劣的写作，来杀死那个艺术家。

一场激动人心的演出：帕斯卡尔和克尔凯郭尔，两位作家试图以他们各自的方式完成一次自我牺牲——但均未成功。两个人描述了牺牲，但都没有实现这一牺牲；两个人与世界告别，但都是以高度诗意的方式，两个人抨击魔鬼、异教徒和他们的思想对手，但都采用的是一种政论的方式，如在《致外省人书信》和《瞬间》中。《瞬间》是克尔凯郭尔最后的和最犀利的批判文字，它强有力地击中了地狱中的所有饕餮者和所有以美学为准则的不可知论者的心脏：在反对狡猾多端的恶魔的战斗中，这一击是多么地完美无缺。

尽管后期克尔凯郭尔试图贬低诗的价值，但由于受一种在理解艺术中给予审美以首要地位的唯心主义理论的影响（此外也受到“诗意地生活即真实地生活”这一浪漫主义原则的影响），……他却不愿放弃诗。对这位宗教作家来说，诗至少可以用来作为达到目的的手段，为信仰服务。尽管诗无法传达真理，但它却有助于以对待世界的魔术方式将人诱入真理之中。

在克尔凯郭尔看来，诗作为潜移默化的艺术，在与那些需要拯救的人的“关联”中，能够通过证明这个世界的感官幻觉*以否定的*方式增强信仰。文学是永恒真理的助产术。诗是人世生活中的助产术，为一群作诗的秘密警察所使用，他们——首先是死后才发表的论文《对我的著述事业的看法》的作者——试图扮演“上帝的密探”的角色……实际上，索伦·克尔凯郭尔不得不运用他的辩证

法，让文学——他几乎没有把它逐出大门之外——重新从后门进来：他颠倒了康德的名言，宣称不应举着火炬走在神学前面，而应在它后面托举着长裙。

可以说，这就是在尝试一种阉割行为，即剥夺美学的权力。浪漫主义者克尔凯郭尔即使在他生命终结时仍然把美学看成是恶的和反宗教的。剥夺权力——真的吗？或者不如说是对诗的至高无上权力的隐秘尊重？没有诗的帮助，这位宗教作家不是恰恰无所作为吗？

尽管克尔凯郭尔贬低诗人（1849 年的一则日记写道，“如今，在需要成千上万的殉教者，需要真正的救护队时，我成了一个诗人！”），尽管他出于对演讲的厌倦而赞美线和鸟的沉默，但他却是以狂喜的方式贬低诗人，以一种让听众心醉神迷的修辞赞美沉默。宗教作家克尔凯郭尔在他生命的最后阶段指责诗歌的每一句话，同时也证明，他的生活不能没有诗歌，因为这位虔诚者的见证——即这位基督追随者的演讲——只能产生诗意的、反讽的、比喻的、论战性的和雄辩的效果。

人们阅读《基督教中的实践》就会注意到，这位角色变换者和模仿者——再重复说一次——如何让他笔下的丹麦人喋喋不休地谈论耶稣这个同在者；如何让配角登台，让演员独白。这些独白机智而犀利，它们更多地取自于内斯特罗伊[1]的喜剧，而不是神学论文：“这位正直的市民”——假定他在哥本哈根遇见耶稣——“也许会说他通常在家里说的话：不，让我们成为人”，就像在安徒生童话《幸运的套鞋》中鹦鹉说，“一切希望都能得到满足……”“从一个旅行者那里，我听到一句法国谚语：爬得高，跌得惨——而这个人（耶稣），他的坠落正是如此。我也严肃地训斥我的儿子，警告

①内斯特罗伊，奥地利戏剧家，生于 1801 年，卒于 1862 年，以喜剧见称。——译者注

和规劝他，不要离开我，去跟随这个人。为什么？只是因为所有人都追随他。他们究竟是些什么人？……游手好闲的人和四处漂泊的流浪者。而我恰恰是根据那些居有定所的人，那些理智的和有声望的人……来校准我的钟点的，无论是预算顾问耶普森，公司顾问马尔库斯，还是富有的代理人克利斯托夫森，这些人都不知道，什么存在，什么不存在。然后，我们看到那些教职人员，他们（毕竟）最善于与这样一些事物打交道。正如格吕瓦尔德牧师昨晚在俱乐部所说的：‘生活以恐惧结束’，这家伙不只会布道，而听他演讲，不是星期日在教堂里，而是星期一在俱乐部……他讲得太好了，就像是说出了我心里的话一样：‘追随在他后面的，只是一些到处流浪、游手好闲的人。而他们为什么追随他？是因为他能做出一些奇迹。’”

有人说，相比于《或此或彼》的作者，《基督教中的实践》的作者是一个低劣的作家！这完全是不对的。和寓言《一种可能性》（出自《受难记》，即塔西图恩斯修士的心理学实验）中对贫困潦倒、孤独而死的簿记员的描写一样，对卑微的耶稣和他周围那些声名狼藉的、精神失常的、被鄙视的人的充满激情而又具有精确性的描写，同样也是赞美永恒的杰作。

当克尔凯郭尔以假名安提—克里马科斯，试图从十字架下的见证人的角度去接近耶稣时，他的描写是细腻的，当他处在那个惟一者的阴影下时，不管如何愤怒，他的表达则是谨慎的（跟帕斯卡尔和陀思妥耶夫斯基一样，克尔凯郭尔也试图以广博的，而不是以警句格言式的描写来表现耶稣的一生），而当他攻击背叛基督的教会，并让他最后与之等同的安提—克里马科斯对基督教世界予以谴责时，他的措辞又是尖锐的，变得自信而不容反驳。

“我知道，什么是基督教”：以这句格言，克尔凯郭尔严厉谴责

了“充斥着破烂蹩脚货色的教会”，在这个教会里，只有为数不多几个殉教者，而越来越多的却是那些所谓“出身高贵、受人尊敬的大人先生”——这个假装虔诚的教会把在十字架上被吐唾沫的人变成了一个讲究信誉和品行端正的“伟大人物”。在《瞬间》中克尔凯郭尔写道：“我更喜欢赌博、狂饮、通奸、偷窃、杀人……而不是捉弄上帝；更喜欢在保龄球道和台球桌上消磨我的白天，在赌博或化装舞会中度过我的夜晚，而不是参加马腾森主教所说的那种基督教的严肃话题的讨论；是的，我更喜欢直截了当地愚弄上帝，爬到一个高处或走向旷野，在那里和他单独在一起，并坦率地告诉他：‘你是一个毫无用处的上帝，除了被愚弄以外，没有任何价值’，比起愚弄你来，我当然更愿意变得虔诚，从而使我的生活充满对基督教的热情。”

一旦克尔凯郭尔开始叫喊——大声地对基督教国家，基督教民族，基督教地区，对“身披华服的牧师”，教会和世俗的大法官，基督教的谋杀者和基督教的皮条客，对扼杀灵魂的牧师，布道坛上的骗子吼叫——他的呼吸就会变得急促，语言就会变得单调，论证就会变得刻板……但是，当给年轻人斟酒的酒店伙计，作为可宽恕的罪人（与那个欺骗接受坚信礼者灵魂可以得救的牧师相比）出现时，或者在格言集《简洁与犀利》，即克尔凯郭尔对基督教界领袖所写的最恶毒的文字中，当教会意识形态与基督教真理之间的鸿沟被揭示出来时，他的灵感就会如闪电一般迸发出来，挖苦嘲笑，尖刻犀利：“高贵而尊敬的总布道师出现在富丽堂皇的大教堂中，他是这个高贵世界的被选择出来的宠儿，他出现在那些从被选择的人中挑选出来的一群人面前，激动地演讲由他本人所挑选的文本：‘上帝选择了这个世界上渺小的和被鄙视的东西’——而这时没有任何人笑。”

这里，是一个孤独的个体在对世界说话——尼采也是一个在茫茫人群中充满了使命感的思想家，1888年他将以同样“天马行空”的激情从事他的哲学活动。这里，一个人在“海拔七千英尺的高度”，试图在讲道中以叫喊压倒他的孤独，而他所宣讲的——绝不是！——耶稣神秘的、充满诗和隐秘反抗的消息，而是一个教条僵化的福音；这里，作为莎士比亚的隐蔽的竞争对手，克尔凯郭尔的演讲简洁有力，直接坦率，虽然不乏机智风趣、冷嘲热讽，但却不再有辩证法和有怀疑，不再有问题地——即使只是逐字逐句的！——展开和论证。

代替了各种观点和关联、影射的力量和诗的透明度之间的相互作用，最后剩下的只有救赎与背弃的针锋相对。只是到了50年代，以前一直被拒绝的《或此或彼》才成为克尔凯郭尔的写作箴言——而这并没有为写作带来好处。伟大的宗教诗歌以往所具有的一切——对在上帝面前怀疑的、迷途的、傲慢的、忏悔的人的描写——最终变成说教式的演讲：一个看到一艘无人驾驶的船驶向暴风雨的乘客在极端的孤独中所表达的信仰，而他，这个惟一看见的人（哥本哈根的卡珊德拉）却在一大群瞎子中间！

“通过怎样的技巧，一个诗人才能够谈论人类在一个可能存在上帝和耶稣曾生活过的世界中的处境？”……在艺术和神学上，对于基督教的直接陈述，在多大程度上不及于神秘的话语——以这样一种话语，索伦·克尔凯郭尔先于卡夫卡指出了，人作为形而上学的动物如何在世界上存在。与其说是预先表述的回答，不如说是怀疑和追问保证了其为上帝所决定。正因为他自己不是一个完美的基督徒，所以克尔凯郭尔才会去描写一个完美的基督徒；由于缺乏他所渴望的，但并不拥有的最后的确定性，这使得他的描写具有一种慑人心魄的说服力，使他在“内心舞台”上的演出令人可信，并让

这位想像的艺术家洞见到绝望和希望之间的朦胧地带，而这一洞见正是这位宗教作家的出类拔萃之处——他把他的《或此或彼》看作是假设，而不是现实的描写，看作是希求式的，而不是直陈式的。

最后一次独特的思考，克尔凯郭尔同样不再是一个宗教作家（如陀思妥耶夫斯基和卡夫卡），正如他自己所承认的，根据他自己后来的确信，当他称自己只是“审美化的心理学家”时，他只是“诗人”。正如他的日记所证明的，他一直到生命的终结都是一个诗人。作为一个诗人，他的寓言，在今天看来，就像是卡夫卡关于宗教悖论的草稿。

对一种在悖论中实现的超验的探究，索伦·克尔凯郭尔要领先于他时代的诗歌半个多世纪。1838 年 1 月，在哥本哈根，似乎已听到了守门人的譬喻：“如果一个人有一封信，他知道或者相信，这封信包含有对他所认为的生命永恒性的说明，但字迹漫漶，几乎不可读，那么他就会怀着恐惧和不安，以所有的激情来一遍又一遍地读这封信，他一会儿会发现此一意义，过一会儿又会发现另一意义。如果他认为解释了一个词的确定意义，他就以这个词解释了一切；一直到他遇到同样的不确定性，他会继续前进。他将越来越恐惧地凝视着，他越是凝视，他看到的就越少，他的眼睛有时会充满泪水，他越是经常遇到这，就越是看得少；在时间的流逝中，字迹越来越苍白，越来越不清晰，最后纸也腐烂了，他留下的只是一对被泪水模糊的眼睛。”

上帝的世俗的话：在理想状态中，它可能就是这样，即在绝对视野中的非宗教的语言。

费尔多·米哈依洛维奇·
陀思妥耶夫斯基

# 《卡拉马佐夫兄弟》

# 汉斯·昆
# 在无宗教对抗中的宗教

1921 年，即第一次世界大战结束后三年，*新教神学家卡尔·巴特*在为《〈罗马人书〉注释》（此书没有像其他书那样，把福音书与现代的范式和意识形态划分开来，因而在神学中标志着从现代范式向后现代范式的过渡）撰写的序言中，出人意料地提到了两个名字：*克尔凯郭尔和陀思妥耶夫斯基*。这两人赋予他思想的转变以重要的灵感："如果说我有一个'体系'的话，那么，这个体系就在于，尽可能从肯定和否定的意义上，牢牢地把握住克尔凯郭尔关于时间与永恒之间的无限的质的区别。'上帝在天上，你在地下'。"（第Ⅶ、Ⅷ页）受爱德华·图尔内森的激励，巴特比任何一个人都更多地引证陀思妥耶夫斯基，来说明"深不可测的生活问题"（第 489 页），人的危机处境和隐匿的上帝的恩宠。由于克尔凯郭尔和陀思妥耶夫斯基这两位早期最重要的现代性批判者，在一个危机的世界中便有了一种"辩证的"危机神学。实际上，"深不可测的生活问题"——这正是陀思妥耶夫斯基的基本主题。

1945 年，第二次世界大战结束时的复活节前一周，当"西方危

机”刚刚显露之际，*天主教道德神学家特奥多尔·施泰因比希尔*就在蒂宾根做了五场关于这位俄罗斯思想家、基督徒和作家的演讲：“引发陀思妥耶夫斯基思考的东西，超越于所有时代，也引发着我们的思考，这就是，一个人在对自己产生怀疑时，总会提出的那一问题，即人自身的存在和意义问题。”（第15页）

因此，在西欧，人们通常只有处于危机时代时，才会察觉到这位作家及其作品的惊世骇俗的力量，也就不奇怪了。而这种惊世骇俗的力量，在他那个时代，是无人可以匹敌的。为本次讲座，我们没有选择德国、英国和法国的作家，而是一位俄国作家作为19世纪后半叶的代表人物，绝非出于偶然。在克尔凯郭尔之后的整整一代人时间里，这位俄国作家创作出了他的伟大作品，在这个时代——

现代性的诸种力量——科学、技术、工业和民主——正以“启蒙辩证法”的方式迅猛发展；

市民—贵族社会，似乎不可阻挡地被资本主义和民族主义、帝国主义和殖民主义推向世界大战的灾难；

18世纪现代性的伟大幻象已化为空想，变得苍白无力。

是的，在差不多一个世纪之后，启蒙运动的幻象，莱辛关于一个完全启蒙的第三时代，一个完美的、以宗教和平作为各民族和平前提的时代的幻象是怎样的情况呢？

德国古典文学的幻象，荷尔德林通过希腊的人道理想革新人类、教育、艺术和宗教的幻象遗留下来的是什么呢？

浪漫主义的幻象，诺瓦里斯关于宗教和社会以中世纪为方向的和解、一个更高的文化时代，一个永久和平的神圣时代的幻象是怎样的情况呢？

所有这一切乌托邦都未实现，并因此而远远超越了现代性。但那两位伟大的、来自于哥本哈根和莫斯科的“不同时代的人”和

“不适宜的人”，两位陷入可怕的个人困境，而又目光深邃、富于远见的人，很早就洞见到了现代性的矛盾。尽管两人彼此不同——丹麦人代表的是19世纪上半叶，俄国人更多代表的是这个世纪的下半叶，但他们根植于自己的时代，通过分析它的矛盾、裂隙和深渊，描写了现代性的内在矛盾。

陀思妥耶夫斯基生于1821年11月11日，父亲是医生，叔父是俄罗斯东正教牧师。和克尔凯郭尔一样，年轻八岁的陀思妥耶夫斯基也出身于一个弥漫着严肃宗教氛围的家庭；也同样是一个多愁善感的个人主义者，很早即醉心于文学，在俄国的上层阶级——反革命的堡垒——中，不得不面对一个堕落的基督教世界。但与克尔凯郭尔不同的是，陀思妥耶夫斯基，这个来自大城市的人，当他从莫斯科来到彼得堡，在军事工程学院学习，以及后来进入国防部工作期间，表现出更多的社会和政治参与热情。他相继接受了法国空想社会主义者、费尔巴哈和施特劳斯的宗教批判，以及俄国文学批评先驱别林斯基的影响。1846年，当克尔凯郭尔在哥本哈根出版他的《非科学的最后附言》时，陀思妥耶夫斯基已经以他的第一部长篇小说《穷人》获得了巨大成功。这部小说——与同年出版的《双重人格》一起——确立了他作为重要的现实主义作家的地位，同时也表明他是一个敏锐犀利的社会批评家和受到大城市威胁的人性的维护者。他要写的不是屠格涅夫和托尔斯泰式的“庄园主文学”，而是下层人的社会小说，他称自己为“文学无产者”。

1847年，陀思妥耶夫斯基与一个聚集在彼特拉舍夫斯基周围的哲学—政治小组建立了联系，后来这个小组中又形成了一个政治上更为激进、密谋造反的小圈子，陀思妥耶夫斯基也属于其中。后果是严重的。两年后小组所有成员（三十四个年轻的理想主义者）都被逮捕，其中二十一人被判处死刑。陀思妥耶夫斯基被带到刑场，

他身着死囚服，在听完死刑判决、走上绞刑架的最后一刻获得赦免，改判为在西伯利亚服四年劳役及期满后充军。1850年，当克尔凯郭尔出版他的最后一部巨著《基督教中的实践》时，陀思妥耶夫斯基正在当时的古拉格群岛上，失去与外界的一切联系，没有写作工具，没有书籍，带在身边的只有一本《新约全书》。

九年后，年近四十的陀思妥耶夫斯基从西伯利亚回到彼得堡。他完全变了一个人：那个等待死亡的恐怖时刻，以及随后获免死刑的极度喜悦，将伴随他的一生，永远无法从记忆中抹去，他当然也决不会忘记劳动营四年的可怕岁月——被记录在他的《死屋手记》中——和西伯利亚四年的充军生活。这一切都使他的人生观和信仰观发生了重大转折。

但对这一转折该做如何评价呢？"善良的"、进步的、博爱的陀思妥耶夫斯基（到《罪与罚》为止）变成一个"邪恶的"、倒退的、笃信宗教的陀思妥耶夫斯基了吗？陀思妥耶夫斯基为了未受教育的俄罗斯农民的信仰观，而放弃他热爱自由的政治梦想了吗？这就是苏联最重要的陀思妥耶夫斯基解释者之一，莱奥尼德·格罗斯曼（生于1924年，卒于1964年）提出的问题。

也许，陀思妥耶夫斯基1854年2月写自西伯利亚鄂姆斯克的一封信（虽然完全断绝了与亲戚朋友的通信，但他从未感到过孤独），对于理解他新的基本态度是至关重要的，这就是写给冯维辛娜夫人（在西伯利亚时，陀思妥耶夫斯基曾收到她寄赠的《新约全书》）的那封信："关于我本人，我想告诉您，我是这个时代的孩子，一个无信仰的和有怀疑癖的人，或许（我知道这一点）我的一生直到进入坟墓都将如此。这种对于信仰的渴望多么可怕地折磨着我啊（即使此刻它还在折磨着我），我提出的反对论据越多，我心中的这种渴望就越强烈。"然而，陀思妥耶夫斯基继续写道，上帝

有时会赐予他完全宁静的时刻；在这样的时刻，他爱并相信被爱；在这样的时刻，他为自己建立了一个宗教*信条*，其中的一切对于他来说都是明朗和神圣的。这一信条很简单：“它就是：要相信，没有什么能比基督更美好、更深刻、更可爱、更智慧、更坚毅和更完善的了；不仅没有，而且我怀着诚挚的爱对自己说，也决不可能有。不仅如此，如果有谁向我证明，基督存在于真理之外，而且*确实真理*与基督毫不相干，那我宁愿与基督而不是与真理在一起。”（《书信》，第86—87页）

因此，阅读陀思妥耶夫斯基这位彼得堡贫民区生活的精确分析者和“被欺凌与被侮辱的人”（1861年）的热情代言人，就不能不理解他深刻怀疑的、但又真实的宗教信仰，而不是像西方资产阶级和存在主义常常所做的那样，对这一信仰采取置之不理的态度，或者像苏联批评界那样，把它斥之为“非理性主义”和“神秘主义”（在斯大林时代，《群魔》和《卡拉马佐夫兄弟》几乎买不到）。卢多尔夫·米勒，是蒂宾根一位对陀思妥耶夫斯基的理解做出重要贡献的斯拉夫语言文学研究者，他对苏联批评家列昂尼德·格罗斯曼的回答，应该说是持论公允的：

这个“无信仰和有怀疑癖的人”在其第二阶段（监禁解除以后）的宗教，绝不是一种从外部接受的教会—宗教体系；

它与俄罗斯农民的宗教截然不同，而且也不单纯是东正教的信仰；

这种宗教更多来自于对启蒙运动、康德的上帝批判和费尔巴哈无神论的思考；

转变与其说是理论信念的转变，不如说是对生活问题的基本态度的转变；

除了*头脑*的活动，即批判的理智和推理的思维之外，还有心灵

的力量，人内心的其他层次，比生活的理性含义更丰富的被亲身经历的生活。

在《罪与罚》的尾声中，关于大学生拉斯柯尼科夫的转变，陀思妥耶夫斯基写道："生活代替了推理。"而卢多尔夫·米勒——在这里我不打算做详细的讨论——尤其是从陀思妥耶夫斯基的第三阶段，即那些*伟大小说*的阶段［从《罪与罚》（1866 年）、《白痴》（1868 年）、《群魔》（1871 年）、《少年》（1875 年）一直到《卡拉马佐夫兄弟》（1878/1880 年）］，来证明他关于陀思妥耶夫斯基宗教的观点的。在这方面，米勒的观点也为美国人 A. 博伊斯·吉布森关于陀思妥耶夫斯基宗教的出色著作（1973 年）和约瑟夫·弗兰克新近出版的长篇传记著作（1978/1984 年）所佐证，这些著作一方面避免了早期高尔基和卢卡契的诋毁，另一方面也避免了尼古拉·别尔嘉耶夫和维亚切斯拉夫·伊凡诺夫的理想化。

*

在此，我们将集中讨论陀思妥耶夫斯基最后的和最伟大的作品《卡拉马佐夫兄弟》——它写于一百多年之前。正是这部小说，使陀思妥耶夫斯基死后受到了弗里德里希·尼采、西格蒙德·弗洛伊德、安德烈·纪德、赫尔曼·黑塞、奥尔特加·加塞特和托马斯·曼的高度关注。《卡拉马佐夫兄弟》问世于俄罗斯*社会危机*持续不断、专制与东正教不幸结盟（它使教会为人民所憎恶）的年代——即最初具有自由思想，后又趋向反动的沙皇亚历山大二世遇刺前不久（1881 年）；与托尔斯泰的《安娜·卡列尼娜》、易卜生的《娜拉》、冯塔纳的《风暴之前》和埃米尔·左拉的《娜娜》属于同一时期的作品；距离第一次梵蒂冈会议并确定教皇的最高权力及无可

争议性（1870 年）不到十年（这对于理解“宗教大法官”不无重要意义）。

在这个时期，俄罗斯是欧洲政治和社会最落后的国家，直到 1861 年，大多数贫穷的不识字的农民（约占总人口的百分之八十）才至少在法律上从奴隶地位中解放出来。但与教皇国不同的是，在战胜拿破仑后的几十年里，俄国出现了自由知识阶层得以形成的充分的知识自由，不仅如此，俄罗斯文学也在历史上第一次享有了欧洲声誉。相比于戈特弗利德·凯勒和特奥多尔·冯塔纳略带理想化色彩的、温和节制的、几乎不描写无产阶级和局外人的德国小说，俄罗斯文学恰恰是在陀思妥耶夫斯基的小说中，更为彻底和更为广博地表现了现实。

在一部心理和思想错综复杂的作品中，神学家通常总是试图挖掘出其中的“观念”。哲学家赖因哈特·劳特在他的《陀思妥耶夫斯基哲学的系统论述》中，正是以这样一种方式对作品进行了卓有成效的阐释。然而，也恰恰因为如此，陀思妥耶夫斯基的独特之处容易被忽视。因为许多宗教哲学家和政治预言家，在文章和论文中表述的不过是他们自己的“哲学”和思想。陀思妥耶夫斯基在小说中固然表达了自己的观念，但这位有教养的工程师，并没有把自己视为哲学家，而是视为作家和艺术家。渗透于其小说的，不是观念，而是具有不同出身、不同性格、不同倾向和不同世界观的具体的人，他们为一个善于观察自我和他人的天才（在这方面可与克尔凯郭尔媲美）以心理学上的移情和同情所描绘。

实际上，这是一部新颖独到的“复调”的和“多声部”的长篇小说（巴赫金语），是为陀思妥耶夫斯基所独创的，其特征是，情节以多线索平行发展，有意识地设置不同的对话和反题。正如俄国批评家巴赫金所说的，但这意味着作者本人不与自己的声音一致

吗？所有的立场对于他都是同时可能的？这意味着，在陀思妥耶夫斯基那里，不存在最后的词语？绝对不是！陀思妥耶夫斯基的书信和《日记》，文章和讲演说的是另一种语言。小说本身亦是如此，从情节发展，特别是结局，可以看到作者的立场。那么，在我们的小说中，从众多的线索中，哪里是关键的线索呢？情节的外部关节在何处？这部小说中的精神和意识形态的对立在何处显示出来，对于这部小说来说，“反题构成了建筑学的基本原则”（列·格罗斯曼）？

谁不阅读序言就开始阅读《卡拉马佐夫兄弟》，谁从一开始就会碰到父亲和大儿子德米特里，以及第二次婚姻的两个儿子伊万和阿廖沙（三个儿子都在二十岁到三十岁之间的年龄）之间的对立。此外也不要忘记私生子斯麦尔佳科夫。这一人物处境，恰恰也显示了作者自己错综复杂的心理，他把它们分布在了如此不同的兄弟身上：诡计多端的老乡绅费奥多尔·巴夫洛维奇·卡拉马佐夫行为放荡，沉湎于酒色，这个放荡的人既不关心他的两个妻子，也不照养他的几个孩子，与大儿子德米特里的关系甚至到了决斗的地步，德米特里作为母亲的继承人要求得到三千卢布，以便能与漂亮迷人的格鲁申卡结婚。但父亲却为一夜风流付给了这个荡妇三千卢布。

在这里，俄底浦斯情结显然无法解释一切：德米特里（28岁），性欲旺盛，比起他的父亲来有过之而无不及，但为人诚实，慷慨大方，他与高傲美丽的卡捷琳娜·伊凡诺夫娜订婚，却又陷入格鲁申卡的情网，他行为放荡不羁，在小说几乎所有的行动中都采取主动积极的态度：小说激动人心的叙述就是以他的挑战开始的，并以他作为杀人犯被判处去西伯利亚劳改和计划在解押途中逃跑结束。毫无疑问，德米里特以其在诗和故事中的“热忱忏悔”，是小

说中最生动、最独特的人物形象，在以前的作品从未出现过；那么，是否可以说，他就是陀思妥耶夫斯基的主人公呢？恰恰不是。

因为作者本人序言里的第一句话就已表明，他的主人公不是大儿子，他的主人公是最小的儿子，是阿列克谢·费奥多罗维奇·卡拉马佐夫，即*阿廖沙*。这使人惶惑，也在解释者中引起了各种各样的讨论。阿廖沙——恰恰是与二儿子伊凡相比较——不更多是一个边缘人物，一个观察者、信使、调解人吗？不就是城郊修道院里一个刚满20岁的见习修士吗？他具有宗教直觉，是兄弟中惟独不与任何人对立的人；在小说中，他几乎是每一个人，即两个兄弟，卡捷琳娜和格鲁申卡的朋友和知己。他寡言少语，身体看上去比其他两个兄弟要柔弱一些。他是一个纯洁无邪的人，而不是英雄！

只要看到，陀思妥耶夫斯基对这个人物所进行的长时期“构思”，就可以说明这一点了。这即是说，最小的卡拉马佐夫的“非英雄特征”在小说的总体结构中，有其恰如其分的作用。因为如果说，这部小说只是那个已在计划之中，但却没有写作的第二部分即“主小说”的第一部分（这个在前言中有明确的表达，因此不可能是虚晃一枪的花招），那么，我们从阿廖沙身上所能期待的某些东西也许就是：“我的主人公（阿廖沙）在当代即目前现实中的活动。”（皮珀版，第8页）

这个阿廖沙体现了什么？他在整个小说中处于怎样的地位？回答是：阿廖沙是与中间人*伊凡*（24岁）截然不同的人物形象。伊凡也同样具有卡拉马佐夫式的对生命的渴望，是一位来自莫斯科的具有理性头脑，但最终却陷入神秘晦涩的知识分子和“聪明的无神论者”，现在不论是出于什么原因，他又与父亲住在了一起，然而他却也像鄙视他的哥哥一样深深地鄙视他的父亲。

是的，陀思妥耶夫斯基的《卡拉马佐夫兄弟》不仅是多声部

的，而且也是多层次的，这一点，无论苏联批评家，还是尼采、弗洛伊德、纪德和托马斯·曼都没有看到或不愿意看到。如果人们不仅仅重视犯罪小说外部的不断变化的情况，不仅仅重视内在的、不同典型和心理特征的戏剧性变化的情况，如果人们重视这部小说——它超越犯罪或心理小说而恰恰是一部时代、社会和观念小说——精神、伦理和宗教的基本立场，那么，就不能回避提出一个*意识形态上的基本对立*，即伊凡的西方现代经启蒙后的*无宗教性*（他的仆从和实施者是被鄙视、被拒绝的同父异母兄弟私生子斯麦尔佳科夫，由于本性和教育，他体现了一种根本的怀疑）与阿廖沙的启蒙—基督教的宗教性（阿廖沙的代言人和教父是佐西马神父）的对立。在对这一基本对立（在此，我不得不放弃诸如国家与教会、辩护与诉讼、爱欲与性欲这样一些令人感兴趣的问题）的分析中，这部小说可以帮助我们回答本讲座所提出的主导问题：宗教在现代发生了什么，而现代又通过宗教发生了什么？

作为神学家，我是否把我自己的问题投射到陀思妥耶夫斯基的小说上去了呢？当然不是。在陀思妥耶夫斯基称之为小说高潮的一场谈话中，伊凡对阿廖沙说："我们到这里来干什么？是为了谈卡捷琳娜·伊凡诺夫娜的爱情？谈老爷子和德米特里？谈国外？谈俄国的悲惨现状？谈拿破仑皇帝？是为了谈这些吗？""不，不是为了这些"，阿廖沙回答道。伊凡又说："我们首先需要解决那些古老而永恒的问题，这才是我们所关心的。"而现在俄国的所有青年只谈"永恒的问题"："有没有上帝？有没有灵魂不朽？那些不信上帝的，就谈社会主义和无政府主义，谈用新的方式改造全人类，实际上这是一回事，是同一个问题的两个方面。"（第378—379页）

怀疑者*伊凡*在精神上代表了一个无宗教性的立场："没有，上帝是没有的！"伊凡首先是一个玩世不恭者的典型，他在看到大儿

子德米特里虐待父亲，险些要把他打死的场面后，脱口而出的一句话是："一条毒蛇咬死另一条毒蛇，这是他们两人应得的下场。"（第230页）该隐关于"我弟弟的看守"的回答也是伊凡的回答。

陀思妥耶夫斯基的小说《群魔》（1871 年）——第一部伟大的"无神论小说"——包含了对无神论的虚无主义（无政府主义）对于个人和社会的可怕后果的充满激情的分析。通过可怕谋杀的警告，陀思妥耶夫斯基在这里竭尽全力要使俄罗斯民众，尤其是知识分子和大学生看到：没有未来纲领的恐怖主义，直接的暴力行动是一个绝望的社会的征象！陀思妥耶夫斯基在许多方面以预言的方式，认识到了俄罗斯社会容易进行革命的原因：迅速蔓延的无信仰状况，价值的毁灭，和它的社会背景——一个与人民疏远的寄生虫似的上层社会；一个落后的教会；一个失去了善恶尺度的现代西方知识分子阶层，尤其是大学生；一个贫穷得没有方向，无所作为的人民……

《卡拉马佐夫兄弟》也可以在这样的一个背景下来阅读。还没有其他任何作品像这部小说那样，如此深刻地反映了陀思妥耶夫斯基的整个诗意世界，如此广泛地表达了他的基本思想，如此尖锐地强调了*没有上帝的现代人的问题*。正如对于尼采，对于陀思妥耶夫斯基来说，上帝的问题也始终是与伦理、道德、良心、道德行为等问题联系在一起的。上帝、宗教关系的丧失，也必然带来道德法则和道德束缚的丧失：在这里，陀思妥耶夫斯基看到了现代人的衰弱，甚至堕落，而这也正是第二次世界大战结束时，霍克海默和阿多诺在《启蒙辩证法》一书的"朱利埃特或启蒙与道德"中谈到萨德和尼采等"晦涩的资产阶级作家"时所强调的。（"从理性中得出反对谋杀的基本理由，并将它公之于世，是不可能的。这一事实激起了进步论者直到今天还在对萨德和尼采发泄的仇根。"）（第 107 页）

这一切陀思妥耶夫斯基都是通过伊凡表现出来的。有一句话贯穿于整个小说之中，这就是：*“如果上帝不存在，一切都可以做。”* 小说在开头几章就是以诸如此类的话描述了伊凡的观点。在此，我想以一段稍长的引文，来说明这一观点的复杂性：“全世界绝对没有任何东西能使人爱自己的同类；根本不存在那种‘人爱人类’的自然法则，如果说世界上曾经有过，并且至今还存在着爱，那并不是由于这样的自然法则，而仅仅是因为人们相信自己的永生。伊凡·费奥多罗维奇还补充说，整个自然法则便是这样，因此人类对自己永生的信念一旦遭到毁灭，那么不仅爱，甚至连尘世生活得以继续的种种活力也将立即消失。不仅如此，那时候也就无所谓什么道德不道德了，人们可以为所欲为，甚至吃人肉喝人血的事情也是允许的了。这样说他还嫌不够，最后结束时还断言，对于每一个像我们现在这样既不信上帝又不信自己永生的个人来说，自然的道德原则应该立即变成与以前那种宗教法则截然相反的东西；而利己主义，即使是达到了暴行程度，不仅应该得到允许，而且被认为是摆脱困境的一条最合理、几乎是最高尚的必由之路。”（第113—114页）

我们看到，德米特里作为这些表达的见证人，正是照此去做的，尽管最后对父亲犯罪的不是他，而是斯麦尔佳科夫。至于后者不过是把伊凡的愿望变成了现实。这位莫斯科知识分子的无神论—虚无主义的意识形态，为弑父提供了逻辑上的理由，因此归根结底只有*伊凡*才是不折不扣的主要*凶手*。斯麦尔佳科夫对伊凡说道：“是您杀了人，您是主犯，我不过是您的帮凶，您的忠实奴仆，我是听了您的话才干这件事的。”（第1015页）

在庭审即将开始之前，也就是在他供认和发疯之前，伊凡在同魔鬼进行的一场滑稽而可怕的交谈中，经历了他情绪的最低点。这个魔鬼（完全不同于费拉蓬特神父杜撰的魔鬼）是伊凡设计的另一

个我。撒旦的论证实际也表明是伊凡自己的论证："凡是现在已经认识到真理的人，都可以按照自己的意愿，根据新的原则来安排自己的生活。从这个意义上说，他'一切都可以做'。"（第1062页）在交谈结束时，阿廖沙带来了斯梅尔佳科夫一小时以前上吊死了的消息，这显然是作者对这一"新的原则"的意识形态的嘲讽。

然而，不管伊凡的观点多么自信地被表达出来，它实际上是自相矛盾的。因为伊凡也对他的怀疑主义持怀疑态度，在他身上表现出了这个力求信仰上帝的无神论者的含混性、双重性和不确定性。这个在父亲面前公开否定上帝的人（当然，没有对上帝的信仰，也就没有文化，没有白兰地！），在第五卷《赞成与反对》与阿廖沙进行的一次富于思想力度的交谈中，推心置腹地表白了他的"也许"（"也许我也能接受上帝"），并承认费尔巴哈的"假设"（奇怪的是，它成了"俄罗斯的年轻人"和"我们的教授"的一个公理）是不可证明的："我早就决定不去思考究竟是人创造了上帝还是上帝创造了人。"所以，伊凡不但"直接地、不加任何条件地"接受上帝，而且接受上帝超越了三维空间的"欧几里得式头脑"的"全知全能"，以及"他为我们根本无法了解的目的"——当然，不是为了反对这个世界的上帝，而只是为了更有效地反对这个*上帝创造的世界*。（第380—382页）

"但是，你知道，归根结底，我无法接受上帝创造的这个世界。"（第382页）伊凡的论据何在？关于人类，实际上只是关于无辜孩子的痛苦的故事，即那些闻所未闻的残忍故事，并不是虚构出来的，而是有其真实的可信性（陀思妥耶夫斯基为此剪接搜集了大量的报刊资料）。形容一个人"像野兽一般"残忍，在伊凡看来，是对野兽的一种侮辱，因为野兽绝不可能像人那么残忍，残忍得那么巧妙，那么精致。神正论，宇宙论，未来永恒的和谐呢？所有这一切，面对

那些“弱小的殉难者”，统统都分崩离析了。这种和谐“甚至还抵不上那个受尽折磨、用拳头捶打自己胸脯、向‘上帝爷爷’祈祷的女孩的一滴眼泪”：“抵不上的原因在于，她的眼泪是无法抵偿的。……所以我要赶紧退还这张入场券。只要我是个诚实的人，那就应该尽快退还。我现在做的就是这件事。我不是不接受上帝，阿廖沙，我只是恭恭敬敬地把入场券还给他。”（第398—399页）

这正是伊凡无神论的秘密之所在，也是其“叛逆”的根据之所在。现代的无宗教信仰的状况似乎立于一个牢固的基础上。“我为什么痛苦？这就是无神论的基石”，在西方，格奥尔格·毕希纳在《丹东之死》（第三幕第一场）中写道。这即是说：人在痛苦中，尤其是无辜的痛苦中，一旦达到其极限，必然会追问他的同一性，他的生命与死亡，甚至是一般现实的意义和荒谬。面对人类生活和历史中的巨大痛苦，对于痛苦的、怀疑的、绝望的人来说，除了像伊凡·卡拉马佐夫那样叛逆他不接受的上帝世界，或者像加缪（他步陀思妥耶夫斯基的后尘，同样指出了无辜造物的痛苦）那样反抗“荒谬的世界”，真的就没有其他的选择了吗？

是的，这个世界是荒谬的，陀思妥耶夫斯基从未打算去美化它，轻视它的罪恶，或为它辩护。在对一切否定事物的描写中，他的客观冷静并不亚于那些自然主义者，例如他的同时代人埃米尔·左拉。然而，不同的是，如果说左拉“以科学方式”有意识观察的只是一部分的现实——尤其是动物性的、丑陋的、非道德的东西（可读他后来为其小说《黛莱丝·拉甘》所写的自我辩护的序言，1868年），那么，在陀思妥耶夫斯基那里，则始终有一个相反的形象，一个对立的世界，即道德的、人道主义的，甚至是*基督教信仰*的空间。

当然，陀思妥耶夫斯基的独特之处在于，两个世界是无法用论

*证*加以调和的。对于伊凡的世界，他既没有从哲学上去反驳，也没有从道德上予以道德化的审判，更没有从基督教信仰上加以轻视。按陀思妥耶夫斯基本人的看法，不是个别的论证，而是“整部作品”才可能给出“答案”(《作家日记》，第613页)。是的，伊凡既不可能从哲学上，也不可能简单地从信仰上加以把握。我们必须像陀思妥耶夫斯基解释中经常发生的那样，避免以道德化的方式看待伊凡的无神论。阿廖沙，亦即陀思妥耶夫斯基本人，放弃了那些空洞的答案：把罪责从儿童推卸到父母身上，以彼岸的报偿安慰自己，把人划分为善与恶……陀思妥耶夫斯基在他的《作家日记》中写道，“伊凡是深刻的，他不属于他那个时代的无神论者，这些无神论者的不信仰只是证明了他们世界观的局限性和他们头脑的愚钝……即使在欧洲，也不存在对这样一种力量的无神论的表达，而且从来就不曾存在过。”(《作家日记》，第613、620页)

与这个被如此细腻描写的伊凡世界相对立的，就巨大的内在自由而言——超越了反叛和放弃——是一个有其自身合理性的*可供选择的世界*(Alternativ-Welt)。如果说伊凡着重于言，那么，阿廖沙则着重于行。陀思妥耶夫斯基坚信，在最后的神学问题中，理性的论证是无能为力的。“因此，阿廖沙不再与伊凡讨论，佐西马神父不再与老卡拉马佐夫讨论，基督不再与宗教大法官讨论，而是各自以象征或爱的行动来回答。相互对立的不是论证，而是存在的方式。”(L.米勒，第88页)

那么，与伊凡的论证始终不同的东西究竟是什么呢？它永远只指向另一个人！如所周知，针对伊凡对上帝的世界和无辜孩子的不可抵偿的痛苦的控告，阿廖沙回答说(在此我们想起了陀思妥耶夫斯基在古拉格关于信仰的表白)：“你忘记了他。”这个被无辜处死的人，不是可以宽恕一切罪孽吗？他代表上帝，而这个上帝，在陀

思妥耶夫斯基看来，却始终深藏不露，很少被人提及。那么伊凡呢？当他讲述宗教大法官——他的“全部秘密”（第426页）就是不相信上帝——的传说时，不是也间接地赞同了上帝吗？这个传说，在阿廖沙看来，不仅是“对耶稣的赞美”（第424页），同时也是对基督教世界的巨大挑战，这个基督教世界自以为超越了一个没有上帝的世界，但却丝毫没有察觉，它早已变成了一个没有基督的基督教世界！这个传说是迄今为止对敌视自由、蔑视人类的罗马体系（不同于天主教教会）和一切极权主义意识形态的最强有力的批判。

毫无疑问，和克尔凯郭尔一样，陀思妥耶夫斯基感兴趣的也不是理论，而是实践，亦即重新把基督精神引入基督教世界。然而，这个俄国人的基督教却是多么地不同，他既没有受到新教的影响，也没有受到天主教的影响，因为在他看来，新教在19世纪正走向无神论，而极权的社会主义则起源于罗马天主教；他所受到的影响，主要是东方的东正教和“神圣的俄罗斯”的宗教虔诚。陀思妥耶夫斯基把“神圣的俄罗斯”看作是整个欧洲的希望，尽管他在后来的政治文章中，常常将这一希望与俄国的民族主义、平民主义，甚至（反对土耳其的）帝国主义相混淆。不管怎样，克尔凯郭尔的理想性、严格主义和忧郁气质对这种基督教是陌生的。而在另一个世界的中心人物身上，即在佐西马（老一代的代表人物）和阿廖沙（未来一代生活风格的体现者）身上，则显现出了一种新的、更加快乐的基督教形象。

我们如何想像作为一个基督徒的阿廖沙？他“是个病态的、狂热的、发育不健全的年轻人，是个平庸的幻想家，无精打采、羸弱委琐的人”吗？“实际情况恰恰相反”：他是“一个身材魁梧、目光炯炯的19岁的青年”，脸色红润，朝气蓬勃，具有卡拉马佐夫式的

“力量”。他胸无城府、信赖别人，但绝非天真幼稚，他头脑敏锐、洞察入微，但——这对陀思妥耶夫斯基极其重要——不是任何人的裁判官。他既不是宗教狂，也不是神秘主义者，而“更多是一个现实主义者”，“从年龄上看，他已经多少有点我们这个时代青年的特征了，也就是说，他本性诚实，向往真理，探索真理，信仰真理，而一旦信仰了真理，就要身体力行，以全部的心灵力量献身于真理。”（第42—43页）从这个意义上说，他是一个现代的、机智雄辩的基督徒。

实际上，陀思妥耶夫斯基的主要人物都远离了受古代教会—希腊主义范式影响的*传统东正教的虔诚*。因为在小说中，不同于祈祷和“与另一个世界的联系”（第521—525页），庄严的拜占庭—俄罗斯的礼拜仪式、官方教会的中心人物、圣餐式、节日、列队行进赞美诗是无足轻重的。陀思妥耶夫斯基几乎不与东正教牧师打交道，也很少去教堂做礼拜。他赞同修道生活；在一个充满享乐欲、占有欲和统治欲（“宗教大法官”中耶稣的三个诱惑）的世界中，这种生活具有警戒作用。但修道的方式并不是较高的方式，而苦行主义（它在基督教中不是源出于拿撒勒的耶稣，而主要是来自于希腊或印度的影响）则被拒绝，并以伟大的缄默者、持斋者和圣徒崇拜者费拉蓬特神父的形象来予以讽刺。与俄罗斯的民间虔诚不同，对奇迹的爱好受到限制。由于安详死去的佐西马长老——一个“几乎永远快乐的”（第48页）、受到墨守成规的教士指责的神父——从棺材里突然发出的腐烂气味，对圣徒的崇拜，甚至在阿廖沙自己看来，也被更为清醒地引向了追随耶稣基督的道路。

陀思妥耶夫斯基强调了《圣经》对于孩子的意义（尤其是约伯的故事对于神正论问题的意义）。从整体来看，这不如说是一种带有俄罗斯色彩的*启蒙—基督教的虔诚*。无论佐西马长老，还是他的

学生，在他们身上都放射出一种建立在上帝和基督信仰之上的合乎天性的人性光辉。和所有宗教一样，不言而喻，基督教也是以维护人性和“守戒”为前提的；因此，佐西马好意地规劝好色之徒老卡拉马佐夫，不要酗酒，不要迷恋女色，不要贪图钱财——“主要的，最主要的是别撒谎。”（第71页）

但基督教的本质（das Proprium Chrisianum）并不是单纯的“守戒”，而是上帝，即永恒生命——“可这是无法证明的，只能相信”，佐西马对阿廖沙的女友丽莎的母亲这样说道。“怎样才能相信？根据什么可以相信？”——“就靠化为实际行动的爱的经验。您要尽量爱您亲近的人。只要您爱得越深，您也就会越坚信上帝的存在，相信您灵魂的永生。”（第91页）这种态度与一位医生的态度恰恰相反，他以一种伤心的玩笑说：“我爱人类，但我自己觉得奇怪的是：我对整个人类爱得越深，却对个别人，也就是一个个单独的人，爱得越少。”（第92—93页）

克尔凯郭尔也会以这种反讽的方式论辩。但对于“这种情况下该怎么办呢？这时候应该绝望吗？”的问题，佐西马给出了面向绝对者的安提—克利马科斯从未给出的回答：“不，既然您为这件事感到十分难过，这就足够了。您要力所能及地去做，而且您一定能得到报偿。”（第93页）面对逃跑和西伯利亚的选择，阿廖沙对他的哥哥德米特里说：“但你没有罪，这样的十字架对你来讲实在是过于沉重了。”（第1254页）我们看到，《或此或彼》的作者几乎不看重的东西——节制和知足，令人惊讶地表现在《卡拉马佐夫兄弟》的作者身上。陀思妥耶夫斯基动荡不安、充满戏剧性的人生——长期沉迷于赌博，负债累累，没完没了地纠缠于两个女人之间——使他很少具有道德上的优越感。

在陀思妥耶夫斯基那里，基督徒的生活并没有“被提升为最高

的理想状态”。他之所以创作《卡拉马佐夫兄弟》，就是“要迫使大家意识到，纯粹的理想的基督徒并非是抽象的，而是非常现实的，活生生的，能做到的”（《卡拉马佐夫兄弟的人物原型》，第563页）。做一个活生生的基督徒的前提，就是佐西马长老告诉修士（“并非什么特殊的人”）的那个作为“人生道路上的终极目标”的基本认识：“我们每一个人对世界上所有的人和所有的事都是有罪的。”（第264—265页）确实，在小说中可以清楚地看到，四兄弟中的每一个人，甚至阿廖沙，都对并非无辜的父亲的死负有责任，而且在诉讼中每一个人（包括女人和法官）都需要宽恕和同情。佐西马长老的结论是：“不要憎恨那些无神论者、教唆犯和唯物主义者，不仅对他们中间那些善良的人，就是对那些凶恶的人也不要憎恨，因为他们中间也有许多好人，尤其在我们这个时代。”（第265—266页）当然，对所有人的共同责任和共同罪责的强调也在于指出，如果人只要求上帝来说明这个不公正的世界，而不是（像阿廖沙和他的学生小组所做的那样）在人与人的休戚与共中，通过积极的爱去克服世界上来自于人的不公正，那么他就是错误的！这里需要的不是一种新的神学辩解或神正论，而是一种新的基督教的基本态度和实践。

陀思妥耶夫斯基的基督教，基本上是一种积极的、行动的基督教：“他（阿廖沙）不能消极地爱；既然爱了，他就要立即予以帮助。”（第303页）与破坏性的自私自利相对立的，依据耶稣，乃是一种相互帮助、相互给予、相互奉献、相互爱护、互相宽恕的基本态度。这种积极的爱的基督教使人发生改变。它不仅具有一种个人的维度，而且也具有一种*政治—社会的维度*，尽管陀思妥耶夫斯基没有像托尔斯泰那样提出政治的和教育的解决方案。佐西马长老的

谈话是对自由、平等、博爱的宣扬，这是一种既不导向新的奴役也不导向自杀的自由；是一种建立在每一个人的精神尊严之上的平等；是一种克服现代人的疏离和孤独的博爱。

不仅如此，这种基督教甚至具有一种宇宙论的维度。无疑，陀思妥耶夫斯基，如他本人所言，是以一种比佐西马长老更为现代的语言来说话的。但他却是完全赞同这个以方济各会修士的方式用爱去拥抱一切生命的长老的训言。即使在陀思妥耶夫斯基那里，上帝也存在于这个世界上！上帝的秘密存在于万物之中："你们要爱每一片树叶，每一道上帝之光……你们要爱动物，因为上帝赐予了它们初步的思想和恬静的欢乐。你们不要去招惹它们，不要去折磨它们，不要夺走它们的欢乐，不要违背上帝的旨意……你们特别要爱孩子，因为他们也没有罪孽，像天使一般，他们的存在就是为了感动我们，净化我们的心灵，给我们以启示，欺负婴孩的人是可悲的！"（第522页）在卡拉马佐夫家族的大故事中包含着陀思妥耶夫斯基创作的无数小故事，在所有这一切故事中，关于阿廖沙和孩子的故事，以及关于小男孩伊柳沙和小狗舒契卡的故事，属于文学史和人类史上最感人的故事。*植物*、*动物*、*孩子*：小说的结尾是阿廖沙和孩子们（未来社会的榜样）在伊柳沙的葬礼之后欣喜若狂地去参加丧宴——他们怀着从死亡诞生出新的生命的希望："让我们永远这样，一辈子手拉着手！乌拉，卡拉马佐夫！"（第1274页）

不容否认，在这部陀思妥耶夫斯基作为无与伦比的心理学家淋漓尽致地剖析各种不同行为的悲剧中，反抗一切不幸、丑陋、无耻和恐怖的，是一个真正令人喜悦的消息，一个充满人生欢乐和普遍希望的消息，而这一希望最终也包含德米特里、伊凡、卡捷琳娜和格鲁申卡。这里提出的，不是否定现世生活的苦行主义，而是具有俄罗斯色彩的、一种融合爱欲与性欲、理智与情感、头脑与心灵的

出世的伦理。因为与上帝的关联意味着在世的自由。在这个世界（教会）中，创造性行动的外在自由与内在自由是一致的。

小说一开始，佐西马长老在谈到阿廖沙的未来时，就通过一个象征性的富于智慧的行为令人印象深刻地强调了这一自由。这不仅体现了他洞察人的心灵的能力，而且也体现了他使自己的生活方式相对化的力量。他要阿廖沙在他不久于人世之后，离开修道院，去完成他在"俗界的伟大功德"："你应该四处游历，还应该结婚，孩子，应该结婚。在你重新回来之前，应该经历种种磨炼。有许多事情需要你去做。我信得过你，所以才派你出去。基督与你同在。你爱护他，他也会保佑你。你将看到深巨的苦难，并在苦难中获得幸福。你应该在苦难中寻找幸福，这便是我留给你的遗言。你要好好干，不知疲倦地干。"（第 126 页）关于陀思妥耶夫斯基没能进一步描写的阿廖沙的生活、工作和痛苦，就隐含在作为整部小说题辞的一段引自《约翰福音》的耶稣所说的话中：一粒麦子若是死了，就结出许多子粒来。这段话不久也被镌刻在了彼得堡亚历山大·涅夫斯基修道院陀思妥耶夫斯基的墓碑上。

"你应该四处游历。"没有确凿的资料可以说明，陀思妥耶夫斯基是如何具体构想他的小说续篇的。有关于此的一切探讨都不过是推测而已。但有一点是确定的：小说杀青后，陀思妥耶夫斯基相信，他"还可以生活和写作二十年"。在把《卡拉马佐夫兄弟》的尾声寄给《俄罗斯信使》编辑 N. A. 柳比莫夫时，陀思妥耶夫斯基在信中写道："您还不需要准备丧宴。"（《书信》第 506 页）这封信写于 1880 年 11 月 8 日。两个多月之后，费尔多·米哈依洛维奇·陀思妥耶夫斯基因大咯血于 1881 年 1 月 28 日溘然长逝，享年还不到 60 岁。

在逝世前的几个月里，陀思妥耶夫斯基一直忙于为他著名的普希金纪念演讲辩护。该演讲在1880年6月受到了听众的热情赞同，但由于他把基督教和斯拉夫文化优越论联系在一起，而招致自由派报纸的质疑和批评。关于陀思妥耶夫斯基的政治和神学观点——从斯拉夫文化优越论、俄罗斯的民众弥赛亚主义、反犹太主义，一直到末世论——可以进行多方面的批判。但正像每一个作家一样，他首先不应被视为政治家或神学家，而应被视为作家。

作为作家，陀思妥耶夫斯基的这篇演讲，勾画了另一个俄罗斯的远景。一百年后，恰恰是面对当代这个如此不同的俄罗斯，它可以以另一种方式攫住我们，这就是：陀思妥耶夫斯基坚信，享有西方科学、技术和民主的欧洲，需要俄罗斯的精神与和解力量，才能寻找到一种新的、更为自由的统一。这“不是一种通过刀剑所获得的统一”，而是“一种通过博爱的力量和我们共同追求人类的重新联合而实现的统一！”是的，这就是这位最伟大的俄罗斯诗人的伟大的乌托邦，在某种程度上也可以说是他的遗言：“我坚信，在未来，我们——当然不是我们，而是未来的俄罗斯人——将无一例外地理解，做一个真正的俄罗斯人，只是意味着努力使欧洲的矛盾最终在自身得到和解，意味着在俄罗斯每一个人的和融合一切的灵魂中，为欧洲的渴望指出一条出路，并以博爱将一切矛盾都容纳在这个灵魂中，只有这样，也许才能根据基督的福音，最终实现伟大的普遍和谐和各民族的和睦相处。我知道，而且十分清楚地知道，我满怀热情所说的一切，可能是狂热的、夸张的和幻想的，尽管如此，我却不后悔把它们说了出来。”（《作家日记》，第504—505页）

# 瓦尔特·延斯
# “但我要看到被谋杀者的复活并拥抱谋杀他的凶手”

“伊万·卡拉马佐夫……曾在大学学习数学，二战中失去了一只胳膊，战争结束时，因为说对德国的征服和占领，以及人们受到的屈辱是非社会主义的，而遭到逮捕；他在集中营里关了十年，恢复名誉后，没有再继续学业——仅靠一点微薄的残废金为生，知足无求，平日里沉默寡言，深居简出，偶尔也在一家音乐出版社做编辑，挣点外快；一些人认为他是密探；每当有人朗读《圣经》时，他总是苦涩地笑一笑。”陀思妥耶夫斯基的伊凡·卡拉马佐夫，被海因利希·伯尔移植到了我们时代的现实中。在这里，来自诗歌王国的虚构人物转换为现实中的人物。伊凡，这位知识分子和诗人，末世思想家和魔鬼的挑战者（魔鬼是他的孪生兄弟），变成了一个沉默寡言的人———个谦卑的、沉醉于音乐的人，他早已忘记了对上帝的堕落世界、对孩子的痛苦和对罗马教会的凶残行径的强烈谴责。

如果我们相信海因利希·伯尔，那么，苏联的伊凡正在接近他

精神上的兄弟阿廖沙。（只是他不喜欢《圣经》，那他是否还会像七十年前在小说中那样熟悉它的内容呢？）

诗人无拘无束的创造活动，看上去像是游戏，实际上却具有严肃的、与生存息息相关的特征：伊凡的变形指出了时代和社会的变化；原型的变异显示了作家（伯尔深受陀思妥耶夫斯基的影响）在摹仿和再创造过程中的自我理解。原本和摹仿的差异表明我们在精神上的传承关系。

这就是借助于一群重新塑造的神话人物达到自我确证；通过对约伯和安提戈涅，亚伯拉罕和唐璜，哈姆雷特和浮士德的挪用，间接地描述对世界和自我的理解。在我们这样一个缺少中心象征（即文学原型）的时代，寻找具有影响的象征人物，以合乎时代的服式、思维方式和经验艺术将自己表现出来，这一诗的技巧获得了新的意义。在这里，通过大胆的变形，《圣经》中的人物与希腊神话中的男女英雄会合在了一起，犹大与吕泰默斯特拉、以撒与奥德修斯、阿喀琉斯与所罗门彼此相遇……然后，取消了时间和空间的想像舞台，同时被基里洛夫和梅什金，斯塔夫罗金和拉斯柯尔尼科夫，被费多尔·巴夫洛维奇·卡拉马佐夫的四个儿子（其中包括斯麦尔佳科夫），被格鲁申卡和费拉蓬特神父，被杀人犯、妓女、奸娈童者，圣徒和魔鬼崇拜者所占据。

*如果*有谁——在这里莎士比亚除外——能与《旧约》中的先知和希腊传说的叙述者相匹敌；*如果*有谁创造的人物形象能激发一代又一代的人继续思考，对先前创造的东西涂色和变形，那就是陀思妥耶夫斯基。巴尔扎克的拉斯蒂涅、狄更斯的奥列佛·特维斯特、冯塔纳的艾菲·布里斯特，甚至托尔斯泰的安娜·卡列尼娜，都是一些封闭式的人物（光灿夺目、令人信服、清晰可辨，但恰恰是固定的），相比之下，陀思妥耶夫斯基的人物则是开放的，未完成

的，渴望变化的，尽管有人格特征的一致性，但他们却要求被视为这样的人物，即他们的秘密在于其使人惊奇的力量，也就是说，他们能够不断地以另外的方式面对读者，能够显现出永远无法预料的一面，既能够超出自己，也能够隐蔽自己，又能够扮演不同的角色，今天是上帝，明天就是魔鬼，时而是玩世不恭的人，时而又是乐善好施的人。

陀思妥耶夫斯基笔下的人物，用英国小说家E. M. 福斯特在他的演讲《小说面面观》里的术语来说，不是扁形的，而是圆形的。（福斯特这样说道：“衡量一个圆形人物的标准是看他能否以令人信服的方式使人感到惊奇。”）

如此看来，陀思妥耶夫斯基直到今天依然是作家们所喜爱的一个作者，也就毫不奇怪了。在他那里，故事可以继续讲述，中断的线索可以进一步发展，人物的行动可以通过新的技巧、暗示和心理的联想而得到支持。（尤其是弗兰茨·卡夫卡，通过扮演小说《罪与罚》里的一个法官的解释者的角色，示范地表明，一个创造性的和富于灵感的思想是如何效法陀思妥耶夫斯基的。）

“这个人物多么奇妙，没有一点儿变化！”《白痴》和《卡拉马佐夫兄弟》的作者并没有把这句话看作赞美，而是看作对他真正的——最隐秘的——意图的误解。和他的小说一样，他笔下的人物也是以突如其来的、使人惊奇的变化为特征的。梅什金公爵这个最温和、最可爱的人物可能会成为一个杀人犯；而杀人犯拉斯柯尼科夫在西伯利亚，在陪伴他的妓女索尼娅身边，可能会变成一个居住在与世隔绝的死屋里的虔诚的人：一个妓女和一个杀人犯，他们更接近于修道院里的长老和修士的世界，而不是那个教士和大人物们让贫穷的耶稣成为一个善人的俄罗斯上流社会。

再就是阿廖沙！天使和拯救者，一个黑暗中的孩子们的天使，

成为一个潜在的革命者！从前的神秘主义者——今天是一个将死于断头台上的政治反叛者。而另一方面，伊凡，这个魔鬼的对话者，可能被拯救——从疯狂中复元，并在永恒中再生。

“一个新的故事已经开始，这是一个人逐渐获得新生的故事，是一个人逐渐洗心革面，从一个世界进入另一个世界的故事，是他逐渐熟悉新的、迄今为止全然未知的现实的故事”：小说《罪与罚》的结尾具有典型意义，它适用于陀思妥耶夫斯基笔下所有的人物形象。任何一个人都不可自以为是永远安全的，任何一个人都不拥有无可争辩的信仰，任何一人，即使是最堕落的人（或看似堕落的人），在一个把一切发生的事情归之于上帝，并依据上帝来解释世界的领域中，都不是无可救药的。从一种基督教的、以谦卑和服务为特征的人类学出发，陀思妥耶夫斯基不承认“永远不可拯救”。那个最凶恶的女人——尽管出于一时的心血来潮——不是也施舍给穷人一根小葱吗？那个杀人犯，一个被收买的、只是按照他人的思想来行动的仆人，不是也随时能够把下地狱换成进入天堂吗？

在陀思妥耶夫斯基研究的范围内，人们听到的是对私生子、厨子斯梅尔佳科夫的谴责和诅咒。他的生母是一个到处游荡的疯女人，据说是醉醺醺的老卡拉马佐夫……在野外的荨麻和牛蒡草丛里奸污这个女人后留下的种！（戴着黑纱的帽子丢在污泥中，酒友们站在一旁观看他们所说的人与动物的交配：“这帮家伙不由得哈哈大笑起来。”）

但即使这个酒鬼和疯女人的儿子，无论对他的描写是多么地冷静、准确和毫不留情，也没有被陀思妥耶夫斯基放弃，而是描写了他的全部可能性，以免使他受到轻率的谴责：“他也许会突然动身，去耶路撒冷朝圣，也许会突然放火烧掉家乡的村庄，也许两件

事都会发生……”

*不审判，并非是说你们不被审判*：引人注意的是，陀思妥耶夫斯基作为理论家，从某种意识形态的立场上予以谴责的人物，他作为诗人却避免对他们做出最后的审判。尽管在书信和论文中，陀思妥耶夫斯基有时把自己表现为一个俄罗斯沙文主义者，斯拉夫帝国主义的拥护者，沙皇政治的鼓吹者——见 1873 年写给皇储的信！——表现为一个排外者，甚至一个粗暴的反犹太主义者（1881 年他在《作家日记》中写道，“犹太人和银行现在控制着一切，……尤其是，他们主张社会主义，并欲以此来根除基督教和摧毁基督教的文化。如果只剩下无政府状态，那么犹太人将居于统治地位……如果欧洲的全部财富被挥霍一空，那么剩下来的就是犹太人的银行。然后反基督者将会到来，到处是无政府状态。”）……尽管陀思妥耶夫斯基有时（并非总是，也并非没有矛盾）滔滔不绝地谈论欧洲人，尤其是德国人，谈论闪米特人和天主教徒，谈论俄国征服统治的辉煌和他的同事的卑鄙无耻，以至于读者开始怀疑，作为论战性小册子作者的陀思妥耶夫斯基和作为小说家的陀思妥耶夫斯基是否真是同一个人，但他一旦进入长篇小说和短篇小说的创作，就会忘记一切褊狭，违背——和巴尔扎克一样（见弗里德里希·恩格斯 1888 年在一封书信草稿中的评价）——他所深切赞赏的那个阶级的利益，描写人自身固有的两面性和矛盾性，而不是符合某种意识形态的生存。

斯梅尔佳科夫这个恶棍是一个多么重要的人物！作为这个被凌辱、被鄙视和被折磨的人的*最后手段*（ultima ratio），他的诡辩是多么巧妙！（“上帝第一天创造世界，太阳、月亮和星星是第四天创造的，那第一天的亮光是从哪儿来的呢？”：诡辩是一个不仅是由于自己的过错而被侮辱的人的武器。）

此外，《罪与罚》里的索尼娅·玛尔梅拉多娃，这个妓女和上

帝之子，是怎样一个不幸的人物，她作为有血有肉的圣徒进入她父亲弥留时的房间——但她戴着插有火红色羽毛的帽子，浑身上下打扮得花枝招展："索尼娅……惘然若失地望着周围的一切，仿佛什么也没有意识到，忘记了她那件曾经经过四道手买来的、在这里穿很不成体统的花里胡哨的绸裙衣，裙衣后面还拖了一条使人发笑的极长的尾巴，以及那个把门都塞满了的庞大无比的钟式裙，忘记了她那双浅色的皮鞋，也忘记了那一把在晚上用不着、却仍拿在手里的小阳伞，以及那顶插着鲜艳的火红色羽毛的可笑的圆顶草帽。在这顶像孩子似的歪戴在头上的草帽下面，是一张苍白的受惊的小脸，一个张着的嘴，两只惊呆了的眼睛。"

这种可笑的、可怜的、不成体统的、从世界脱落的东西才是真正的东西，超越现在的东西！和他之前的克尔凯郭尔以及他之后的卡夫卡一样，陀思妥耶夫斯基也不是通过荣耀（即被提升的尘世），而是通过卑贱者、被侮辱者、值得怜悯者和被排斥者的朦胧之光来谴责自我满足的尘世的。不是祭坛前的教区牧师，而是面对死亡的教士，不是圣餐的施与者，而是下等酒吧里的酒鬼才给予审判者和宽恕者耶稣以鲜明的轮廓："他会对我们说"——马美拉多夫，一个喝得醉醺醺的丢了差事的官吏，手里拿着空酒瓶，被他周围的酒鬼们哄笑和咒骂——"'你们也走上前来，'他会说，'走上前来，醉汉们，走上前来，软弱的人们，走上前来，无耻的人们！'于是我们大家就毫不羞耻地走上前去，站在他的面前……于是，他就向我们伸出自己的手来，我们便跪在他的面前……哭泣起来……我们将明白一切。"

一个动人的场面！作为理论家，陀思妥耶夫斯基善恶分明，是其所是，而非其所非，但同是这个人却恰恰让他笔下（如果他在意识形态上坚定一致的话）所憎恶的人物，以正面人物所具有的那种

不言而喻性和令人信服的力量，表达出基督教信息的最重要的内容。妓女对拉撒路复活的故事的解释，其虔诚并不亚于温和的修士阿列克谢对迦拿婚礼的寓言的解释；无神论者基里洛夫凝视十字架上死去的耶稣的目光与白痴梅什金公爵凝视基督的目光一样诚挚……而梅什金（可能）和陀思妥耶夫斯基一样，也患有神圣的疾病——癫痫，并以此表明自己是杀人凶手斯梅尔佳科夫的共患难的兄弟。

因此，作者把*他*的疾病一方面给予了如同耶稣一般的堂·吉诃德，另一方面也给予了斯梅尔佳科夫这个杀人并因此而自缢的"反基督徒"——然而，和德米特里·卡拉马佐夫一样，他也不是一个小偷，而是一个尽管深受凌辱，却始终维护自己荣誉的人。

人们无处不看到矛盾：陀思妥耶夫斯基反对启蒙运动、理性和欧几里得式的世界解释，但这个反对欧洲的人却以俄罗斯老贵族安德烈·佩特罗维奇·维尔塞罗夫的热情，赞美以艺术、科学和智慧为标志的欧洲！这位作家承认，基督高于真理（如果他必须在两者之间权衡的话），但恰是这句话，在《群魔》中，却是由斯塔夫罗金这个最邪恶者说出来的。这个侮辱一个可怜少女的人，像玩世不恭的心理实验者一样观看这个少女的自杀。（这个斯塔夫罗金，在陀思妥耶夫斯基自己的，而且也与乔伊斯的命名相关的神秘语言中，就是"十字架上的那个人"。）

一出多么混乱的戏剧，它无处不在！这些来自启示录的句子就是罪人和大主教（斯塔夫罗金和提科恩）之间的一场争论的主题，而且——同样的句子！——也出现在濒临死亡的斯泰潘·特洛费莫维奇的动人沉思中："我不知道你的作品。你既不冷酷也不热情，啊，如果你又冷酷又热情该多好！因为你很狡猾，所以你既不冷酷也不热情。我将从口中把你吐出来。"

爱好恶魔、反犹太主义、拒绝启蒙运动的精神，这一切，一旦陀思妥耶夫斯基在普通人中间和在沙龙中进行关于罪与拯救中的生命、伟大的犯罪者和渺小的虔诚者的生命的争论，就会被抹去，扬弃，保留和提升。这是一些在白痴和残废者、杀人犯和自杀者、癫痫症患者和小丑之间进行的争论……而那个是一切交谈的起点和终点的人，即卑微的耶稣——以各种各样的形象，通过引证和暗示被唤起——也在他们当中！当索尼娅和拉斯柯尼科夫解释《约翰福音》中的句子（拉撒路的故事：一个在关键之处被三次提及的寓言结构了小说！）时，耶稣就坐在桌旁。当阿廖沙在狂喜的时刻，把关于迦拿婚礼的传说看作是复活的比喻时，耶稣是他的对话伙伴。当自然神论者维塞洛夫在最后几天，突然——即使在这里也是在狂喜的幻象中！——让基督加入到一群孤独和失望的人中间时，耶稣便处于事件的中心。*他*——就在孤独的人中间！“他走到他们面前，把手伸给他们”（在此我们想到酒鬼马美拉多夫的梦：始终是同一个幻象！），“并说：‘你怎么能忘记他？’这时所有的目光都聚到了一起，最后复活的赞美诗响了起来。”

我们不妨可以说，陀思妥耶夫斯基笔下的人物，首先是辩论家和梦想家，他们说得多，做得少。他们只要一说话，马上就会进入终极的和最崇高的话题，不是像一般 19 世纪小说那样谈论天气，而是谈论不朽和罪孽；不是谈论流言蜚语，而是谈论道德和恐怖，叛逆和罪责，民族和魔鬼。在交谈和行动中，他们永远是不达目的决不罢休！每当陀思妥耶夫斯基勃然大怒时——实际上他总是如此——就会有成群的醉鬼，堆积如山的罪行，到处是鞭笞、咆哮、哀泣，人们看到的是争吵、冲动和公开的对抗，女人的举止像泼妇，男人在忏悔时就像是露阴癖者。

永远是天堂和地狱！地狱和天堂！而这一切都发生在一个狭小

的空间——阁楼和楼梯间、棚屋和庭院，当然首先是在心灵的舞台上。在陀思妥耶夫斯基那里，不再有从一地到一地的旅行；那里没有托尔斯泰的广阔，没有壮观的自然景象和季节的戏剧性变化，像托尔斯泰《安娜·卡列尼娜》里所描写的农民在春天的田野上割草的场景，是不可想像的。陀思妥耶夫斯基的活动场所——心灵空间和地狱——是狭窄的，他的作品，时间浓缩，情节紧凑；但对话冗长散漫，对事件的评论，对评论的评论，以及对需要解释的解释的诠释——如《卡拉马佐夫兄弟》中的律师辩护词——长达上百页之多。

*谋杀和形而上学*：这是陀思妥耶夫斯基让他笔下的人物讨论的话题，他们既是被告，也是检察官、辩护律师和法官！这是在后室和前厅上演的莎士比亚似的戏剧，是由形形色色的观念承担者以狂热的方式上演的*在永恒外表下*的戏剧，因为对陀思妥耶夫斯基来说，没有什么事情可以单义地，也就是直截了当地被解决。在事实无足轻重，而事实背后的动机至关重要的地方，在“什么”无关紧要，而“如何”成为首要问题的地方，首先需要的是交谈和针锋相对的争论，是忏悔和赦免，是梦想和通过公开的解释对所梦想的东西的思考。

在《卡拉马佐夫兄弟》中，谋杀有多少面貌，就有多少罪犯！这些人物是双面的：总是悬浮在（如魔鬼所说）天堂和地狱之间的一根细线上，从未在坚实的地面上被保护，被拯救，如披着资产阶级外衣的魔鬼、这位托马斯·曼笔下的靡菲斯特的先驱所说：“他们能够在同一瞬间进入信仰的深渊，以至于人们有时觉得，只要还悬挂在一根细丝上，人就可以向下飞去。”

在这个中间王国，一切——无论是走向堕落还是走向拯救——都可以通过被托付给自由的人来完成。它是陀思妥耶夫斯基真正的区域，在这里，他一人身兼二职，同时是检察官和辩护律师，既提

出公诉又进行辩护。他是心灵的密探，在复杂微妙、互相映衬的对话中，使他笔下的人物不断地变形和更新……而从不做出最后的结论，或者像宗教大法官那样，说出他的“底牌”。

矛盾对立是陀思妥耶夫斯基的基本原则：人物性格的矛盾，风格的矛盾：叙事和幻想相互补充。在一段描写之后，则是迷狂一般的和迸发出智慧光芒的对话，陀思妥耶夫斯基将之归因于癫痫发作前的状态。和后来尼采在《看哪，这人》中一样，他也以癫痫的发作为例向读者解释，什么是灵感：作家的灵感，死去的和活着的上帝的布道者，即患有癫痫的基里洛夫和梅什金的灵感。

陀思妥耶夫斯基既是心理学家，又是神学家，既是心灵的舞台监督，又是安德烈亚斯·格吕菲乌斯所描写的世界剧院的导演，既是侦探又是法律的解释者。——弗里德里希·迪伦马特这位牧师之子和诗人，在向《卡拉马佐夫兄弟》的作者学习时，也和陀思妥耶夫斯基一样追慕德语作家弗里德里希·席勒，终生视为伟大的榜样。有充分的理由说明这一点。请听！“情节发生在警察少尉的会见室，他窃听他的副手的谈话，在警察署的所有部门和首府的各个驻地到处散布。观众很快被置于大城市的喧嚣之中，并看到大机器的齿轮的转动……人们要求警察行动起来去发现某种情况。案件极其错综复杂……但警察少尉在获得确切的证据后，许诺凭借他的力量一定可以大获成功，并马上分派任务……将情节真正统一起来的是自始至终在行动的警察。在开头和结尾他们以真实的面貌出现，但在全剧的进程中，却始终戴着假面具，悄悄地行动。”

这是一段出自陀思妥耶夫斯基的引文？是对彼得堡警察的描写？是对《罪与罚》里的预审法官娴熟掌握的程序的分析？

当然不是。上述引文出自弗里德里希·席勒的一部未完成的作

品《警察》。席勒是犯罪学家和道德家,《强盗》的作者,在这部剧本中,众所周知,也和《卡拉马佐夫兄弟》一样,涉及到弑父。席勒非常熟悉西班牙的宗教法庭,在《堂·卡洛斯》中,他创造了宗教大法官的形象。陀思妥耶夫斯基曾想让他的哥哥米哈伊尔将席勒的作品译成俄文,据他自己说,他对席勒下过一番“沉潜”的工夫(并喜欢让他笔下的人物引证席勒的诗句)。《强盗》作者,始终抨击的是那些“作恶多端的人”和“为了炙手可热的权力而为最令人厌恶的不道德行为所诱惑的人”……在我看来,这一点似乎是没有疑问的,弗里德里希·席勒——用伏尔泰的话来说——是宗教大法官寓言的真正教父,而这首“诗”,除了他对儿童的描写之外,陀思妥耶夫斯基认为是他所写的最好的作品。

最好的作品吗?也许。最深刻的作品吗?毫无疑问。无论如何,这都是一篇最有争议的作品。之所以有争议,是因为无神论者伊凡·卡拉马佐夫在这里从基督的立场出发,指出了等级森严、独裁专制的罗马教会(以及在他看来由精英构成的社会主义先驱者)的错误。正如陀思妥耶夫斯基所指责的,教会既藐视十字架上的主,也藐视人,它知道人类没有能力忍受耶稣给予他们的自由,于是就把魔鬼的事业变成了它自己的事业,并承认在与荒野里的魔鬼决斗中被拒绝的奇迹—神秘—权威的三位一体。教会使人得到满足,并教导他们如崇拜建立在国家与教会同一基础上的权力一样崇拜世俗的神秘。

步席勒之后尘,陀思妥耶夫斯基也声言,一小群先知先觉的人为千百万人牺牲了生命,他们不希望受到基督的妨碍,当他在宗教裁判制度最猖獗的时代来到塞维利亚①时,他的事业已经完成,永

①西班牙西南部港口城市,1487 年曾在此建立残酷的西班牙宗教法庭,迫害和杀戮成千上万的犹太人和异教徒。——译者注

远地结束了；从现在开始，一切都由教皇和教会说了算，而耶稣如果不想第二次被审判，并在民众的欢呼声中被处死的话，就必须沉默。（在伊凡的诗歌中，耶稣完全是沉默的，他不仅缄口不语，而且还吻了宗教大法官的嘴唇，也就是说，他在塞维利亚的囚牢中，回报了犹大在客西马尼花园给他的吻，以表示，魔鬼只有通过爱才可以被战胜，诡辩——这在陀思妥耶夫斯基是独一无二的！——只有通过沉默才可以被克服。）

因此，“宗教大法官”是对耶稣的赞美，对用奴役代替效劳，用暴力代替自由的魔鬼的谴责，难以想像有比这更激动人心的赞美和谴责了。伊凡·卡拉马佐夫让他的宗教大法官以一种只有席勒才擅长的方式，慷慨激昂、兴致勃勃地说道：“我现在对你说的话必将应验，我们的王国必将到来。我对你再说一遍：明天你就会看到，只要我一抬手，这群驯顺的羊就会冲过来把燃烧的柴火扔到你的火堆上。我用这堆火把你活活烧死，因为你来妨碍我们。如果说什么人最应该受这火刑，那么这个人就是你。明天我就烧死你！”

毫无疑问，陀思妥耶夫斯基在这里是*论证*，弗里德里希·席勒在这里则是*述说*，而这里*最后思考*的，就是几百年以来，一直到歌德为止，在对路加“然而人子来的时候，你认为，他也会在世上找到信仰吗？”（《路加福音》第 18 章第 8 节）的沉思中，由作家们一再讨论的问题。例如在意大利笔记中，歌德虚构了一个教皇，庇护六世——一个仍然活在世上并行使职权的古罗马大祭司，他在耶稣归来时，除了在耶稣会会士的监督下，把这位救世主监禁在梵蒂冈外，想不出有更好的办法。基督变成了一个热中于戏剧表演的罗马教皇的政治犯！（“这种恶作剧使我大为扫兴”，新教教徒歌德在罗马这样写道。）

在这里，教皇作为演员扮演着主，他让一群耶稣会的扈从押走

了真正的主：我们看到，陀思妥耶夫斯基的诗，并不像初看上去那样大胆放肆——更没有因为它的作者而不可信。无论伊凡在宗教大法官寓言中，提出了多少反罗马的异端邪说，梅什金，这位陀思妥耶夫斯基所喜欢的人物，却更为尖锐地表达了对西方世俗教会的谴责……至于伊凡这位"无神论者"和魔鬼的伙伴，人们常常忘记，在小说的所有人物中，恰恰是这个被非议和被怀疑的人，这个"既可以在仇恨中毁灭，也可以在真理之光中复活"的人，实际上是陀思妥耶夫斯基最亲近的人物。

伊凡之所以是亲近的，是因为他对孩子的爱，这种爱足以使他和耶稣儿童教会中的秘密讲道者，尤其是梅什金和阿廖沙相与比肩。是因为他反对一个表面上上帝无处不在而孩子们却在其中遭受折磨的世界。（阿尔伯特·加缪在《鼠疫》中写道："我至死也不会去爱这个使孩子们惨遭折磨的上帝的创造物。"伊凡的博爱，留给了奥斯威辛时代——它是对甚至连孩子也不放过的大屠杀的回答。）

是因为伊凡的作者也是孩子的代言人。陀思妥耶夫斯基阅读过裴斯泰洛齐[①]和弗勒贝尔[②]的作品，他是除狄更斯和屠格涅夫之外，最早在世界文学中描写那些不仅仅是"小大人"的男孩和女孩的小说家……是因为陀思妥耶夫斯基作为一个维护孩子利益的反抗者，也和诺瓦里斯一样，把孩子的解放视为黄金时代的开始；是因为这个创造了伊凡的作者，深深了解他笔下人物的痛苦：在关于

①裴斯泰洛齐（1746—1827），瑞士教育家，认为教育的目的在于全面和谐地发展人的天赋力量，曾在伊弗东创办实验学校，主要著作有《隐士夕话》，教育小说《伦纳德和格特鲁德》等。——译者注

②弗勒贝尔（1782—1852），德国教育家，主要从事学龄前儿童教育，1837年创建德国第一所幼儿园，著有《人类教育》一书。——译者注

《卡拉马佐夫兄弟》的一则笔记中陀思妥耶夫斯基写道："像归还入场券和宗教大法官这样一些构想，都散发着癫痫症和令人痛苦的夜晚的气味。"

最后，伊凡与他的作者之所以是亲近的，是因为这个小说人物的幽灵，即魔鬼，准确表达了陀思妥耶夫斯基自己所思考的东西："我并没有像一个孩子（他不知道任何怀疑）那样，承认我对基督的信仰。正如在我的最后一部小说中魔鬼关于自己所说的，我的和撒那①穿越了伟大的怀疑之炼狱。"

1890 年的日记是在为自己作辩护。当别尔嘉耶夫说，在伊凡·卡拉马佐夫的话中可以听到陀思妥耶夫斯基自己的声音，他的这个看法是正确的；不仅他笔下的人物，而且他本人也认为，世界的神圣和谐是以付出惟一孩子之痛苦的高昂代价换来的："我拒绝这个和谐。它不值得惟一受苦的孩子为它流泪，这个孩子用自己的拳头打自己的额头，并以他纯洁的眼泪向'最亲爱的上帝'祈祷。"

在我看来，这是陀思妥耶夫斯基作品中最伟大的，充满了痛苦和怜悯的段落之一。这个段落让安德烈·毛尔劳克斯针对这一问题，即根据其宗教的思维方式——这一方式遮挡了他观察现存社会状况的目光——陀思妥耶夫斯基是否是一个反动分子，大声喊出："一个达到陀思妥耶夫斯基深度的人，正如他在伊凡·卡拉马佐夫反抗不幸中所表达出来的，不可能是一个反动分子。'在一个无辜的孩子被残暴的人所折磨的时刻，我将退掉进入天堂的入场券'：一个如此说话的人，就接近了革命的力量。没有一个反动分子不是按照世界的本来样子接受世界的。"

考虑到这一切，毫无疑问，陀思妥耶夫斯基自己就维护为耶稣

①和撒那，赞美之语，原为对进入耶路撒冷的耶稣表示欢迎的呼喊声。——译者注

的造反精神所支撑的对教会的诅咒的正确性，这个教会为了少数人的权力，而杀死了灵魂，让孩子死去，他们不再看到自由，并失去了人与人之间的和平：“我想用我的眼睛看到，狍子如何毫无疑虑地在狮子身旁睡觉，被杀害的人如何复活，并拥抱凶手。当所有人突然看到，一切为什么和为何如此存在时，我就在一旁。世界上的一切宗教都建立在这个希望之上。而我也相信。但那里现在是孩子，我如何对待他们？”

这确实是一个玩世不恭的无神论者说的话吗？他也认为一切可能的东西都是可以负责任的？伊凡的名言*“因为我信”*，仅仅是一个空洞的言词？如果是的话，这个反对世界（在这个世界中，未来集中营的恐怖场景被预言，俄罗斯和土耳其的暴虐者，在大胆想像的预言中，作为蒙格勒斯和艾希曼而出现）的叛逆者，和那个沉默地走到塞维拉大街上的俘虏是多么地接近！

而且也和原来所设想的那个阿廖沙是多么地接近，——这个阿廖沙和孩子们一起讨论耶稣基督在荒漠中的诱惑。

那么无神论者伊凡是怎样的呢？在我看来，在小说中出现过一次。为什么最后不是这样，当人们思考，这是陀思妥耶夫斯基的特点，赋予那个人——他的立场对于他是模棱两可的——最好的和最恰当的理由。

是的，没有放弃他的任何人物形象，没有一个：那个承受痛苦的，面临着疾病和混乱的人。他承认基督——“没有基督，就没有我们必须信仰的东西存在”——就是在看到那个受苦之人时的一种皈依，也就不奇怪了。陀思妥耶夫斯基的强调不是针对复活者的——尽管他具有约翰的信仰，在小说中却没有谈到他——而是被折磨者：即帕斯卡尔所说的那个“将承受痛苦一直到世界末日”。

当《白痴》和《卡拉马佐夫兄弟》的作者描写在十字架上的被

杀害者时，他是从一个死亡的候选者的立场上来论证的，他清楚地知道，他说的是什么。在断头台坍塌之前，为什么总是描写最后的时刻？为什么一次又一次，如同在《白痴》中一样，描写死去的耶稣，就像霍尔拜因所描写的那样。（如果耶稣“在被处死前就能看到描绘他尸体的画像，那么他仍会让自己钉在十字架上，会像他后来发生的那样死去吗”？）

“不，人们不应当这样加害一个人。”梅什金对一个杀人犯在里昂被处决的哀叹，与伊凡·卡拉马佐夫对世界上无处不在的对无辜孩子的折磨的造反是一致的。在这里，这一激情（被准确地说明和解释）通过与基督在十字架上之死的要求相关联，并通过“孩子中的耶稣”的反幻象而产生——这是对霍尔拜因的画像的拒绝，在《白痴》中，娜斯塔娅·费莉泼弗娜，这个“伟大的罪人”设计了这一拒绝。这是陀思妥耶夫斯基与耶稣进行的一次秘密对话的证据：耶稣，他们想报复他的屈辱，因为他们像《群魔》里的科里罗夫，代替他而给予了他自由（就像被钉十字架者从来没有拯救一样而得到“拯救”）；这个耶稣是濒临死亡的人在最后时刻回忆的耶稣；是陀思妥耶夫斯基——与帕斯卡尔和克尔凯郭尔一样——要描写他的生平的耶稣，也是他尽管知道诗和宣告之间的界限，而只是借助于对梦、幻象、传说和图像的描写，只是间接和逐渐接近的耶稣——他以编年史和模仿的方式指出了修道士，尤其是佐西马长老的虔诚实践——尤其是他创造了一个人，梅什金，这个傻子，从傻子的角度，从纯粹的傻瓜和无辜的愚人的视野，表明了这个世界需要救赎。

梅什金不是圣徒，而是小丑；不是权力的代言人，而是一个患有癫痫症、性无能和精神错乱的人。他是陀思妥耶夫斯基笔下的“最具有耶稣特征的人物形象”，他不是耶稣的影子（对于陀思妥耶

夫斯基，这也许过于直接），而是一个不幸时代中的耶稣的追随者，充满了博爱、忍耐和忧伤。他是牺牲者，而不是罪犯；是一个怪癖的人，而不是一个知道他需要什么的人。尽管如此，他却是世界文学中独一无二的人物形象——是第一个也是最后一个形象，这个形象赋予拿撒勒的耶稣以可能性之人（穆齐尔语）的轮廓。这一点正是通过“他者”的形象来实现的，这个“他者”以他的博爱，以他的优美、脆弱和天真无邪成为对这个世界的审判。他是一个与众不同的闻所未闻的人物。

梅什金，阿廖沙伟大的兄弟，这个地道的傻子（瓦尔特·本雅明曾说，“只有一个傻子的帮助才真正是帮助。”），是陀思妥耶夫斯基笔下人物的体现。关于这些人物形象，最娴熟的评论家之一 E. M. 福斯特曾说道：“无限俯视着他们。尽管他们还在其个性的范围之内，他们却试图包含无限，并要求被无限所把握。我们可以把神圣的卡塔琳娜·西耶纳的表达用在他们身上，这就是，正像大海在鱼中，鱼在大海中，上帝在心灵中，心灵在上帝之中。 陀思妥耶夫斯基所写的每一句话，都包含着这一维度，而这种相互包含就是他的作品的最主要方面。 他是一个伟大的小说家……也是一个伟大的预言家。”

一个预言家和一个被描写者。和撒拉和炼狱。据安德烈·毛尔劳克斯回忆，陀思妥耶夫斯基的第一个妻子在弥留之际说：“我永远鄙视你，因为你曾经是一个囚徒。”在这句话之后的半个世纪，E. M. 福斯特表示了他的敬意。

《卡拉马佐夫兄弟》的作者知道，为什么他和伊凡一起使世界受到怀疑。在这个世界中，无论是在他的时代，还是耶稣时代，谦卑虽然带来了耻辱，但耻辱也因为谦卑而消失。

在大法官寓言中，即伊凡的诗歌中，在《卡拉马佐夫兄弟》

中，他最终的作用就在于，让人回忆过去和现在的痛苦——十字架下穷人的、尚未被拯救者的、被指责者的痛苦。

1914 年 3 月 15 日，卡夫卡在《日记》中写道："在陀思妥耶夫斯基的棺椁后面，大学生们抬着他的花圈。他死于工人区一座公寓的五层楼上。"

弗兰茨·卡夫卡

# 《城堡》

# 汉斯·昆
# 现代性崩溃中的宗教

弗兰茨·卡夫卡的《城堡》是一部享誉世界的文学作品：至少从二战后欧美出现卡夫卡热以来，是没有什么疑问的。但卡夫卡的《城堡》是世界文学中的一部宗教作品吗？尽管一些重要的批评家，如卡夫卡身后作品的编辑出版人马克斯·布洛德和英文译者埃德温·缪尔，主张对卡夫卡的一种宗教阐释，但还是会有人表示怀疑的。

一个姓名首字母为K的人（最初是用第一人称“我”），被人从老远的地方召唤来，可在到达之后，无论是在伯爵的城堡，还是在城堡下属的村子里，他都无法实现作为土地测量员的任命，在小说的进程中，他甚至连城堡也进入不了，只好住在村子里面。在这样一个交织着现实与非现实，冗长絮叨，离奇荒诞，错综复杂，而又跌宕起伏的故事中，究竟有何宗教意味？

K千方百计、不遗余力地要进入那座近在咫尺而又遥不可及的城堡，他纠缠在两个与城堡有关系的女人中间，先是爱上了城堡高官克拉姆的情人弗丽达，后又爱上奥尔加，也就是那个受一位城堡

官员迫害，并连累到整个家庭的阿玛丽亚的妹妹，但两个女人最后都离他而去。无论在职业上，还是在爱情上，K都是两手空空，一无所成。那么，在K的故事中，究竟有何宗教意味？

是的，在K的故事中，究竟有何宗教意味？K逡巡在如迷宫一般难以接近而又广大无边的官僚机构之外。他先是莫名其妙地被任命为学校的勤杂工，蒙受耻辱，后来又遭到审讯，身心疲惫的他再也看不到任何进入城堡的机会。他越是想解开城堡的秘密，城堡离开他也就越远。这个一度高傲的土地测量员最后竟落到了靠为客栈侍女帮工为生的地步——小说至此没有写完就中断了。我们不妨最后一次发问：这样的一个故事究竟有何宗教意味？

也许，像早期基督教教父诠释《圣经》中令人费解的段落那样，来解释这部为理性所难以理解的神秘晦涩的小说，对神学家来说是有诱惑力的，这便是：把小说视为对某些宗教观念的一种寓意的和形象的表达，从而在其中发现，或者有必要的话，加入神性的，甚至基督教的奥秘。为什么不呢？因为文本本身就存在着许多悬而未决的问题：K究竟是不是一个土地测量员，他是真的得到了任命，还是在说谎，他是偶然到来的，还是带有什么目的，等等。在全世界的卡夫卡学者中，解释的方法和观点，可谓林林总总，纷繁多样，单是《城堡》，里查德·谢泼德在哈特穆特·宾德尔的两卷本《卡夫卡手册》中，就列举出了远超过一百五十部的研究专著。在这种情况下，神学家如果不假思索地选择那个最古老而长期又最流行的卡夫卡解释，是不会受到责怪的，这就是著名犹太作家马克斯·布洛德的宗教和寓意的解释。而《城堡》这部小说在1926年——卡夫卡逝世两年后——（在违背卡夫卡意愿的情况下）出版，尤其要感谢布洛德。

在布洛德看来，隐藏于《城堡》背后的是卡夫卡为获取神恩的

奋斗和努力。通过与较早的同样也是含义隐晦、没有完成的小说《诉讼》相比较，他以卡夫卡的朋友和编辑出版人的权威身份强调指出（参阅他为《城堡》第一版所撰写的“出版者后记”）：“关键的一点是，《诉讼》的主人公受到一个看不见的神秘当局的迫害，被法院传讯，而《城堡》的主人公也同样受到这样一个当局的拒绝。‘约瑟夫·K’（在《诉讼》中）躲藏、逃跑——‘K’（《城堡》中）强求、进攻。尽管方向相反，但基本情感是一致的。这个‘城堡’，以及它奇特的档案，玄妙莫测的官吏等级制度，反复无常和阴险狡诈的作风，对绝对尊重和绝对服从的要求（而且是完全合理的要求），究竟意味着什么？这里不排除更为专门的解释，也许它们完全正确，但却被囊括在一个包罗万象的解释之中，犹如一件中国的雕刻作品，层层内壳都包含在一层外壳之中——这座K无法进入，甚至不可思议地连接近也不可能的‘城堡’，正是神学家们称之为‘神恩’的东西，是上帝对（村子里）人的命运的安排，是偶然事件、神秘决定、天赋与损害的效果，是不该得到和不可得到的东西，是超越于所有人生命之上的‘不透明的东西’。在《诉讼》和《城堡》中，神的这两种表现形式（在犹太教神秘主义的意义上）——法庭和恩宠——大概就是这样来表现的吧。”（费舍尔袖珍本版，七卷本，第349页）这样一种合意的解释，神学家为什么不断然地抓住它呢？为什么《城堡》没有被视为寓言、视为神恩的隐喻呢？

在这里，我不得不承认：在一遍又一遍仔细研读了这部小说之后，尽管我愿意，却没有在里面发现什么宗教的东西。不仅因为小说弥漫着一股沉闷压抑、令人绝望、大难临头的气氛，看不到任何拯救的出路，听不到任何关于上帝、神性和宗教的谈论，而且因为，或者说首先因为城堡本身，这个昏暗阴森的官僚机构，是一个

充满矛盾、险象环生的庞然大物，它不可能与绝对或“天堂”，甚至与神恩相提并论，而村子也不可能与“人的世界”等量齐观。

我们不妨做一个相反的试验：采用同样的寓言方式，“城堡”不是也可以解释为“地狱”吗？事实上，《城堡》充满矛盾的解释史上，这一解释就曾发生过，例如在与马克斯·布洛德路数完全不同的齐格弗利德·克拉考尔那里。尽管有两种如此截然相反的神秘主义解释，但人们还是更倾向于接受汉娜·阿伦特客观冷静的解释，在她看来，小说首先描写的是一个有良好愿望的人与旧奥地利强大的官僚体制所进行的不屈不挠的斗争。这个官僚体制自命为上帝的代表，卡夫卡在读法学博士和担任布拉格“工伤事故保险公司”职员期间，每天都不得不与之打交道。

无论如何，我都看不到把卡夫卡的形象世界直接翻译成神学语言的可能性，当然也不可能翻译成心理学、哲学或社会学的语言。卡夫卡这部最后的伟大作品，不应成为一部为神秘主义思想家（不管他属于哪一学科）所玩味的书。总之，作为神学家，我不赞同这样一种直接的宗教解释，尽管它为大多数神学的（犹太教、新教和天主教的）卡夫卡专家所接受，而且出于类似的解释学理由，我也不赞同一种直接的*心理分析学、哲学和社会学*的解释，在这里，充塞于小说的，是取代了宗教概念的心理分析学、哲学和社会学的概念。于是乎，卡夫卡的作品完全变成了“标题音乐”（海因茨·波利策针对布洛德的批评），艺术作品仅仅是为了宣扬那些——如我们大家所知道的——不仅在神学，而且也在哲学、心理学和社会学中早已存在的原理和不可证明的教义。

那么，对于各种各样非文学性的解释，用快刀斩乱麻的方式，将其统统剔除掉，把小说看作是天才的文学文献（literarisches

Dokument），做纯粹与文本相关的研究，并直接分析独特的叙述结构，不是会更好些吗？1950 年，在荷尔德林的语文学研究方面卓有成就的蒂宾根大学语文学家弗里德里希·拜斯勒在他的卡夫卡演讲中就曾指出："几乎没有人探讨卡夫卡的技巧"（第 9 页），并坚决主张一种内在于作品的文学解释。形式和结构的分析处于中心地位，卡夫卡被尊奉为"短篇小说家"（1952 年）、"诗人"（1958 年）、"内心梦幻生活"的描述者（1972 年）。这一开端为拜斯勒的学生——尤其是他当时的博士研究生马丁·瓦尔泽以其博士论文《对一种形式的描述》（撰于 1951 年，出版于 1961 年）——进一步发展和修正。

这一点难道不也应当为包括神学在内的其他一切学科所承认吗？对于像《城堡》这样一部长篇小说，也就是一部文学作品来说，首先需要的是请教文学研究者，在他们那里，卡夫卡这部自谓以最奢侈的"艺术挥霍"创作的作品，是根据内在于作品的、审美的，而不是某种世界观的标准，作为"艺术作品"而得到探讨和评论的。确实，最近几十年，出现了大量客观的作品分析，以极其精微的方式探讨卡夫卡特有的叙述方式，它的结构形式和要素，以及在个别和全部作品中对语言和比喻的运用。关于这些方面，文学研究者和文学家会予以论述。

而我作为神学家所感兴趣的东西，也引起了某些文学研究者的注意：对作品本身的研究，尽管是基本的前提，却不能忽视对现实内容的追问（如现实在主体内心的反映），尤其是对艺术作品、艺术主体的内心世界、历史处境和社会状况之间关系的追问，只是这些问题今天才被真正地提出来。1956 年，赫尔曼·黑塞在他的《文学论集》（之二）中指出："卡夫卡的小说不是关于宗教、形而上学和道德问题的论文，而是诗歌。"我赞同这个看法，但不能同意

他得出的排他性结论："卡夫卡既不是作为神学家，也不是作为哲学家，而只是作为诗人对我们说话。他的伟大作品今天已经变得时髦，并为那些没有才能而又不愿意领会诗歌的人所阅读，这不是卡夫卡的错。"这里所忽视的，恰是作为人的卡夫卡！因为不仅没有一个作为哲学家和神学家的卡夫卡，而且也没有一个"纯粹文学"的卡夫卡！卡夫卡的作品只是表面上看来是无历史的。而一种在意识形态上毫无成见的、同时也是广博的作品解释，无论如何都不应排除作家生平、文学传统和一般的历史背景。

今天，文学研究对生平事迹的探赜钩沉，不乏细微精审。尤其是克劳斯·瓦根巴赫和哈特姆特·宾得不再有所别择，而是遐搜博采，详尽地描述了卡夫卡的生活状况，为《城堡》忠实于作品的解释做出了巨大的贡献。在这方面，一些解释者过于沾沾自喜于他们以此为出发点的马克斯·布洛德的研究成果。这位卡夫卡的密友和遗作保管人，为《城堡》的研究提供了十分重要的传记背景资料：在阿玛丽亚这一形象背后，隐藏着卡夫卡早先的未婚妻尤丽叶·沃尔采克，在弗丽达这一形象背后，隐藏着捷克女记者密莱娜·耶森卡，卡夫卡与她有过一段短暂而充满激情的友谊，后者不愿意放弃她的丈夫（在小说中是重要的反面角色"克拉克"）。实证主义—传记学的卡夫卡研究的重要结论是："《城堡》是一部严格意义上的自传体作品。"（宾得，《评论》第2卷，第269页）于是乎，按照这种"新的看法"，就不再有所谓的宗教问题。事情果真如此？当然不是。

姑且承认，《城堡》是一部自传体作品，但这难道就是小说的全部吗？对于像卡夫卡这样一个作家，生活问题和时代问题，生活史和精神史可以如此简单地分隔开来吗？这样做不就落入到过于狭窄的传记研究的视野中去了吗？但如果我们借用宾得的话（《评

论》第2卷，第9页）不把卡夫卡描述为“完全无传统的和脱离了一切经验关联的”，那么，卡夫卡——宾得否认这一点——归根到底不就是“现代文学的一个主要代表，或者说，不就犹如是欧洲思想史的某个终点”吗？

为此，我们应当从“内在于作品解释的狭窄视野中走出来”，而又“不重蹈寓言的、象征的、哲学的和社会学的解释的覆辙”。与一种狭隘的实证主义研究不同，我们不应当使“文学和个别的艺术作品脱离广阔的精神关联”（引自彼得·U. 贝肯的研究报告，第165、175页）。为达到一种切实可靠的卡夫卡解释，作为神学家，我想提出*某种类似结构—综合的解释方法*（strukturiert-integrative Interpretationsmethode），这种方法，既不以方法一元论（Methoden-monismus）拒绝其他方法，也不无所区别地率尔崇奉方法多元论（Methodenpluralismus），它更多是建立在语文学—文学史—传记学的方法之上，而且——艺术作品是一个整体——始终是向心理学、社会学、哲学和神学的更大关联域的研究敞开的。

实证主义研究正确地强调了*家庭环境*对于弗兰茨·卡夫卡的重要意义。1883年，即陀思妥耶夫斯基去世两年后，卡夫卡在布拉格老城诞生：父亲精力充沛、事业有成，但却刚愎自用，母亲矜持羞怯、通情达理。这个最大的孩子，童年岁月过得非常寂寞，基本是在家中佣人的照管下长大的，“显然没能建立起一个人格健康发展所必要的充满信任的亲情关系。”（宾得，《评论》第1卷，第22页）由于自我价值感的缺乏，对于性的神经质态度，被动性、离群索居、缺乏生活能力、独身主义，也造成了他与其他人关系的不和谐。因此，表现人与人之间关系的失败，就成为卡夫卡后期作品的一个基本主题。在爱情、婚姻、职业、社交等方面，他无一不是失

败的；而这一切都在《城堡》——卡夫卡光怪陆离、“梦幻般的内在世界”——中，通过一种令人眼花缭乱的“字谜画”（H. 波利策尔）获得了文学上的表达。

根据布洛德的见证，所有研究者都一致强调，除了家庭环境外，卡夫卡的犹太教出身也起着重要的作用。我们不难想像，如果——在对具体细节几乎不做任何改动的情况下——让一个典型的犹太人代替马克西米利安·谢尔①，来扮演K这个人物形象，那么，如今这部根据小说改编的略显平淡无奇的电影会产生怎样令人震惊的效果：犹太人作为社会中的陌生人、不受欢迎的人、被以怀疑眼光看待的人、多愁善感的人，想要适应社会，却又总是遭到敌视……

尽管如此，作为一个失去家园的、异在的西方犹太教的极端代表人物，卡夫卡真的“远离于一个受基督教传统以及这一传统的崩溃影响的欧洲人的意识状况”（H. 宾得，第1卷，第10页）吗？犹太人卡夫卡，或者说，土地测量员K的疏离状态与现代人普遍的疏离状态难道没有关系吗？

情况恰好相反。从1904年到1924年，在世界发生翻天覆地变化的这二十年间，布拉格犹太人卡夫卡不仅创作了大量的作品，而且也十分关注欧洲文化的发展。这个与马克斯·布洛德、弗兰茨·韦尔弗等许多具有深厚欧洲文化背景的犹太人结为朋友的人；这个深入研究过克莱斯特、格里帕尔策、豪普特曼、哈姆逊的人；这个在中学的最后几年成为坚定的达尔文主义者和尼采的信徒，倾向于社会主义，并拒绝犹太教信仰的人；这个在一所德语大学学习并获

①马克西米利安·谢尔，奥地利演员、导演，在根据卡夫卡同名小说改编的电影《城堡》中扮演土地测量员K的角色。——译者注

得博士学位，参加“德国大学生读书会”主办的演讲和诗歌朗诵的人；这个后又转而研究奥古斯丁的《忏悔录》和托尔斯泰的直觉体验，并最终转向希伯来研究和犹太复国主义的人，无疑不是一个狭隘的布拉格犹太人，而是*晚期现代性，即第一次世界大战前后那一代人*的“具有典型犹太特征的”代表。

在这方面，具有代表性的，是卡夫卡对克尔凯郭尔和陀思妥耶夫斯基怀有的浓厚兴趣。这两个伟大人物在19世纪就对日益显现的现代性危机做出了诊断。是什么引起了犹太人卡夫卡对基督徒克尔凯郭尔的兴趣？当然不只是克尔凯郭尔在性生活和婚姻上所陷入的完全相似的困境，同时也是克尔凯郭尔的作品。他研究这些作品，所关注的决不仅仅是那些强调人的恐惧、软弱无能和无望的段落，而且也是作品可能产生的效果：“下面这段话不是出自犹太教法典”，而恰是出自克尔凯郭尔：“‘人一来到世上，就带有某些纯朴的东西，以至于他不会说：应该按本来的样子接纳这个世界……而是会说：不管世界怎样，我都保持自己的一种原初状态，我不打算按照世人的看法去改变它。在听到这句话的一刹那，整个存在都发生了一种变化。就像在童话中——当话被说出口，数百年施以魔法的宫殿被开启，一切都恢复生命时，存在才真正变得引人注目。’”（引自布洛德，第150—151页）当然，信仰耶稣基督，对于卡夫卡来说是不可能的，而且他也没有像克尔凯郭尔那样，把个人主义、孤独和独身视为一种理想。从根本上说，他是不愿意过独身生活的，至少在生命岁月的最后半年里，他与朵拉·笛芒共同度过了一段幸福的时光，这个柏林女子陪伴病入膏肓的卡夫卡到维也纳的疗养院，并一直照料他到生命结束。

卡夫卡很早就读过一本*陀思妥耶夫斯基*的传记，终其一生对他推崇备至。除了叔本华和克莱斯特之外，他还给他最喜欢的妹妹奥

特拉朗读过陀思妥耶夫斯基。在早期的一封信中，他把对密莱娜爱情的"发现"比之为对陀思妥耶夫斯基的"发现"：在读完《穷人》的手稿后，德米特里·格里高列夫和尼科莱·涅克拉索夫在深夜三点左右按响了陀思妥耶夫斯基的门铃，称他为俄罗斯最伟大的作家。在他们离去之后，陀思妥耶夫斯基靠在窗口，哭了起来，他当时的感觉是："这真是些了不起的人！他们多么善良，多么高尚！而我却多么平庸……如果我把这一点告诉他们，那么，他们是不会相信的。"

是的，卡夫卡是一个地地道道的现代人。由于与犹太教的疏远，他比其他人更早也更强烈地感受到了*现代范式的危机*。科学、技术、工业和民主，这些现代性力量，在卡夫卡看来，已失去了它们的魅力，正在以一种庞大的、难以接近的、神秘莫测的官僚制度形式向他显现出来，而这就是城堡的世界。尽管对政治和社会有着强烈兴趣的卡夫卡，以文学的陌生化手法，在《城堡》中几乎没有描写现代的生产过程，但由于他把资本主义理解为一个依赖性系统，也就在小说中明确揭示出了个人、家庭和群体对官僚权力机关的服从，以及不允许生命自由发展的外在和内在的依赖关系。

因此，《城堡》完全是以一种神秘的象征方式对时代进行的*批判性分析*，尽管是从一个更高的立场。阿多诺把卡夫卡无可名状的梦魇般世界中令人厌恶的、卑劣的和非理性的东西称为"外表华丽的晚期资本主义的隐秘代码"（《棱镜》，第319页），并非没有道理。对《城堡》的一种*社会批判的解释*，只要不与语文学—文学史—传记学的解释截然对立，只要不把小说的整体局限在一种视野之上，就完全是合理的。

*生存哲学的解释*也是一样。有谁能够否认，恰恰是作为现成状态的挑战者而出现的土地测量员这个中心人物，包含了萨特和加缪

在卡夫卡身上所发现的许多东西：不仅是世界的混乱、荒诞、犹如迷宫一般的特征，而且也是人的生存的矛盾、恐惧、忧虑、痛苦、死亡、人身自由筹划却又不断面临威胁并最终归于失败的必然性。

现在我准备从方法和内容上，讨论小说的中心意象：*城堡*。因为根据小说，主人公 K 的目标显然不仅仅是人，即人的存在。K 的全部目标，他竭尽全力（尽管是徒劳的）要获得的东西，他通过种种间接途径和手段（这里重要的是女人）要到达的地方，就是城堡。城堡是他渴望的目标，是他思想的聚焦点，是他意志的动力。那么，城堡意味着什么呢？

不容否认，这个所有的人——不仅是卡夫卡，而且还有村民——都从属的城堡，始终是纷乱朦胧、捉摸不定、神秘莫测的。在整个小说中，城堡意味着什么，没有给出丝毫暗示；如我们已经看到的，它不可能是指上帝或神性。从文本上判断，在我看来，只有一点是确定的：城堡永远高出于人，永远超越于那个试图接近它的人，而人如果没有被召唤，是不可能由自身达及它的。城堡是 K 无法到达的目标。可以说，它是*超验*的表达，而这一超验永远是*神秘的*。

在此，我们实际上不得不赞同某些解释者的看法，如埃里希·黑勒（Erich Heller），他很早就谈到了“*一种否定的超验的……象征*”（第 103 页）。这决不意味着我们要退回到从一开始就拒绝的寓言解释上。这种所谓的寓言解释，无非就是解释者（按照寓言的方式）说出与直接的字面意义“不同的东西”，任意强加另一个意义，并把自己的思想注入文本之中（如用“恩宠”代替“城堡”）。然而，*象征*的解释则不同，在这里，解释者是从文本自身去体现某一形象与隐含的内容之间的本质关系，并且文本本身就被看作是一个象征，即一个由作者所意向的现实的象征（“城堡”即为“超

验”的象征）。

卡夫卡完全意识到其作品所具有的象征意义；他曾对“比喻”做过卓越而精炼的思考。只有在这种象征的层面上，一种谨慎的宗教或神学解释才是可能的。在这方面，我们是否可以和克劳德·大卫（他以一种同样十分谨慎的解释，把小说《城堡》称为“神学寓言”）走得一样远，暂且不作讨论。但至少可以*确定*：

城堡是作为超验世界而存在的；

在村子和城堡之间存在着某种神秘的深不可测的关联；

一条道路通向城堡的内部，它可能是一条无限遥远、不断为新的房间和新的栅栏所阻挡的道路，但这条路却存在着，它是一条巴纳巴斯走过的路，至少可以抵达城堡的办事处和前部建筑物；

在到达城堡时，“有些东西”都交给了巴纳巴斯，“如果他得到的是怀疑、恐惧和失望”，这只能是“巴纳巴斯的过错”；

尽管意识到了一种传统意义上的超验的丧失（在他家乡教堂的塔楼中象征性地表现出来），但土地测量员却从未放弃通过城堡在村子里获得居住权的希望，也从未放弃到达城堡，并为城堡所接受，亦即重新获得超验的希望。

这一切都要求一种神学—象征的解释。因此，城堡不是恩宠，而是一种*神秘的超验体验*的表达，在这一体验中，超验始终是神秘的，讳莫如深的，令人恐惧的，但它仍然向人敞开了一条道路，并没有使希望成为不可能。那么，《城堡》是一部宗教作品吗？回答是：*它不是一部直接的宗教作品，但却是一部在宗教上极其重要的作品！*

克尔凯郭尔作为极端的信徒谈到了绝对的悖论或绝对者的悖论，陀思妥耶夫斯基作为怀疑的信仰者至少是让他笔下的一部分人物表达了对信仰的肯定，而卡夫卡在他的文学作品中却藏而不露，

是神秘的，暧昧的和深不可测的。他和陀思妥耶夫斯基一样，也不是一个左拉式的自然主义者，即以“科学的”解剖方式把人简单地描写为遗传和环境的产物。在一个实证主义的、科学的和官僚主义的世界里，可见的、可触及的、可计算的东西被视为真正的和最终的实在，而卡夫卡在这个世界里却执着于超验。与他早期所读过的尼采不同，卡夫卡不是一个否定最高价值、宣布上帝死亡的无神论者，更不是一个用最高价值重估其他一切价值、没有目标的虚无主义者。从他的小说我们可以看到，他是一个在城堡和各种权力之间不断受到折磨的人，一个在怀疑和希望之间被分裂的人。这一切都发生在一个令人沮丧的阴沉沉的世界里，在他死后的几十年里，这个世界在所有语言中都理所当然地变成了一句谚语：“*卡夫卡的世界*”。*Kafkaesk* [①]：这是一个迷宫似的晚期现代世界，一个在本世纪发生过荒唐的世界大战、出现了远远超出卡夫卡恐惧幻象的集中营和古拉格群岛劳改营的世界，也是一个充斥着无名的权力和无法反抗的压制和隐匿的引诱者的世界，一个有着各种各样的保险、然而却又是日益不安全的世界。卡夫卡本人就是一位保险公司的职员！

在这里，初期充满希望的*现代范式走到了尽头*，与所有早期的范式不同，不仅笼罩着恐惧和昏厥的阴影，而且——谁可以忽视这一点？——也笼罩着从未到场的上帝远去的阴影，即“上帝的幽暗”(Gottesfinsternis)。马丁·布伯，这位卡夫卡的犹太人对话者，使这个词成为时代的密码：“天光变得昏暗，即上帝的幽暗实际上是我们生活于当下这个世界的特征。”(《全集》第1卷，第520页)

在这一背景下，纠缠着我的问题是：卡夫卡如何能够坚持在他

①Kafkaesk：原义为卡夫卡风格，引申义为恐怖的、怪诞的、神秘的。——译者注

的，即卡夫卡的世界中生活，而不至于完全毁灭？在许多东西使他下坠的地方，是什么将他高引远举？卡夫卡非常清楚地知道——如在写给布洛德的关于《城堡》的信中——他的写作是对“为魔鬼效劳”的补偿：“这就是朝下走向黑暗的力量，解放生来就被束缚的魔鬼，充满危险的拥抱，以及在下界可能发生的，而在阳光中写故事的人在上界不再知道的一切事情……我以作家的舒适姿势端坐在这里，准备写一切美好的东西，同时又不得不无所事事地观看——因为我除了写作还能做些什么呢？——我的真正的我，这个可怜的、毫无抵抗能力的家伙……为着随便一个什么理由……如何遭受魔鬼的折磨、殴打，并几乎被碾成粉末。”（《书信集》，第384、386页）

但这样一些证言也表明：卡夫卡作为作家，作为人，决不是只生活在他的卡夫卡式的小说世界里。在他看来，不仅有“下界”，而且也有“上界”，不仅有黑暗的力量，而且也有“阳光”；尽管是“充满危险的拥抱”，他依然准备写一切美好的东西。卡夫卡思考自杀，但却拒绝自杀。

是的，卡夫卡的作品并没有全部说出卡夫卡这个人，他的力量、他的坚守，以及他写作的源泉，没有全部说出他的信仰，他对宗教的态度。令人感到兴奋的是，存在着神秘的*卡夫卡的另一面*，而这另一面并没有进入他的作品，而是表现在格言以及自己和他人所写的传记中。推测这个从青年时代起就胆怯而如今已垂危的病人，是否和帕斯卡尔一样，在陀思妥耶夫斯基真正开始创作的年龄就不得不停止他的写作，他最后是否在他的作品中，领会了生活和宗教的更为积极的一面，是多余的。即使《城堡》留下的也是残篇。我们只是通过布洛德，才知道了小说的可能结局：K继续奋斗，尽管他最后耗尽了全部的力量，但还是在弥留之际得到了来自

城堡的消息，“允许他在这里生活和工作”（《城堡》，第 347 页）。这是一个多义的结尾。我们不得不接受的事实是：卡夫卡从宗教上发现的肯定价值，并没有在他的作品中体现出来。

但可以确定的是：卡夫卡在人格上，比他的作品所能让我们认识的，更富于宗教性，更具有信仰，也更充满希望。布洛德就曾一再指出卡夫卡身上的这种“肯定特征”（第 156 页），他的幽默感（在阅读《诉讼》第一章时令人“忍俊不禁”），他的“宁静与开朗”，“他的温和、谨慎和不急不躁”，总之，即他“对世界和生活的乐观态度”。这种乐观态度，在维也纳与密莱娜，以及后来与他生命最后半年的伴侣朵拉一同度过的岁月中，面对一切恐惧强有力地表现了出来。

然而，更为重要的，首先是体现在卡夫卡*日记*中的东西，例如那些感人肺腑的类似于祈祷的片段（这些片段在他的作品中是不可想像的）。某种程度上还有在隐匿的上帝面前的沉思、冥想和内省。例如 1916 年 1 月，在同他的第一个未婚妻费莉丝·鲍尔的不愉快争论之后，卡夫卡写道：“宽恕我，我的罪孽遍及我的本质的所有角落。但我也有并非完全可鄙的素质，有小小的脆弱的能力，我的盲目的本质却摧残着、侵蚀着它们，现在我快完了，而且恰恰是在外表上一切都将转向对我有利的时刻。别把我推到失败者的行列中去……如果我被判决，那就不仅仅被判决死亡，而且也被判决一直反抗到最后。”（第 370 页）

其次，是体现在格言中的东西。这些格言，被布洛德称为“关于罪、痛苦、希望和真正道路的思考”，大约与《城堡》同时创作，其中有关于恶和魔鬼、原罪与罪责、天堂与逐出天堂、救世主之显身与最后拯救、真理与人内心“不可摧毁的东西”……的极其丰富的、纯粹的神学思考。

再次，是在*卡夫卡与古斯塔夫·亚诺赫的谈话*中所传达出来的东西（尽管某些陈述的具体出处已难以考证）。在这里，卡夫卡不仅思考了“对神性的渴望”（第66页），并拒绝一种“把宗教完全变成审美”的文学（“这种文学的宗教不过是附庸风雅罢了”，第70页），而且也思考了原罪和自由、犹太教和基督教、基督和上帝：“我们真正能够把握的东西，是神秘和黑暗。上帝就居住于其中。这很好，因为没有这个保护的黑暗，我们将会战胜上帝。这和人的本性是一致的。儿子废除父亲的权威。因此上帝必须始终隐匿在黑暗中。人既然不能走向上帝，他至少可以触摸到包围着上帝的黑暗。”（第79—80页）

时间不允许我像以前谈论其他作家那样来更多地谈论卡夫卡。我们不仅到了本次讲座，而且也到了整个系列讲座该结束的时候。请允许我从我的角度作一简短的总结。

在现代宗教发生了什么，而现代又通过宗教发生了什么？这就是我们作为出发点的问题。在这些讲座中，我们从新时代，即现代的开端，一直到20世纪初，绕了一个大圈。如果我们从笛卡儿、帕斯卡尔、伽利略和整个启蒙时代向前一直看到一个充满希望的未来，或者从卡夫卡以及他的阴沉抑郁的世界一直回溯到数世纪之前，那么，我们就会既清醒又震惊地看到：这个现代是多么地不同，我们不断谈论的现代辩证法如何转变成了一种现代的否定性。显然，对于神学家，尤其是基督徒来说，这不是在愤怒、控诉或自以为无所不知中的回溯，而是在对损失的悲伤中的回溯：我们不可能控制现代的破坏性和自我毁灭的力量。也许，只有在意识到神学家陷入由教会、神学和宗教所带来的罪责史（Schuldgeschichte）中时，我们才可以对现代进行一种*哀悼活动*（Trauerarbeit）。它不只

是对损失的哀叹，也是对尚未兑现的东西和未来应获得的东西的诉求。

确实，如果现代的重要思想家，在新的科学、技术和工业发轫时，能认真地看待*帕斯卡尔*对心灵理性，即敏感性精神（esprit de finesse）或消融于信仰的理性的呼吁的话；

如果人们能以宗教改革的精神，坚持不是通过效率和成就，而是通过信仰的合乎人道的力量，如*格吕菲乌斯*在整个危机时代所躬身践履的那样，来证明人的存在的话；

如果在启蒙运动过程中，人们普遍接受莱辛的道德和批判性的虔诚，而不是伏尔泰的不信仰和轻佻的话；

如果谢林、黑格尔、*荷尔德林*所宣称的新的上帝理解，即上帝在世界中，世界亦在上帝中，经由费尔巴哈到尼采的宗教批判，一直坚持到底的话；

如果浪漫主义，尤其是*诺瓦里斯*关于宗教和社会，以及与一个文化的更高时代和解的和平幻想得以实现的话；

如果克尔凯郭尔将基督教信仰重新引入基督教世界的要求，陀思妥耶夫斯基对宗教裁判所、教会和国家中的极权主义的抗议，以及他在极端痛苦和忧伤中对基督的呼唤被倾听的话；

那么，情况也许会大为不同。而这一切不就是召唤并走向真正的上帝吗？不就是对博爱、对人类之爱的呼吁吗？

但这些欧洲优秀人物的声音却无人理睬，渐渐湮没，而且预言家的警告也经常受到嘲笑。然而，正是在这个现代的终结处——人们可以沉默吗？——出现了*奥斯威辛*，它和古拉格群岛一同成为人类前所未有的罪行的恐怖标记！在陀思妥耶夫斯基那里，还是一种个体的弑父行为，而在本世纪的“卡夫卡世界”中，则变成了种族屠杀。“若无上帝存在，一切皆可允许！”在这方面，陀思妥耶夫斯

基对无辜婴孩受难的描写，具有了一种巨大的集体性规模：数百万的人被煤气毒死和消灭，他们当中也有卡夫卡的妹妹埃丽、瓦丽和奥特拉，以及他的伟大情人密莱娜，如果卡夫卡没有经历七年肺结核病痛之苦，于1924年逝世的话，他本人无疑也会属于其中。

面对大屠杀，陀思妥耶夫斯基的神正论问题，为我们这个世纪加上了完全不同的砝码。深邃的黑暗，永恒的疑难，无法解开的奥秘，使一切思考上帝的神学都必然归于失败。是的，即使是面对奥斯威辛，我作为基督徒，除了佐西马长老谈论的犹太人约伯的回答外，不可能给出其他任何回答，而我最终求助的只是那个阿廖沙让他的兄弟所回忆的被钉在十字架上的人，我所能呼吁的只是不断以信仰来反抗罪恶，是即使在集中营中也仍然实践的爱的行为，是对一切希望的希望……

在我这个具有信仰的基督徒看来，奥斯威辛恰恰并不因此就是世界历史的终结。正好相反。奥斯威辛要求——在四十年后——*选择一种在变化了的社会中的变化了的宗教*。在上帝的黑暗以及随之而来的众神黄昏、现代的伪神坠落之后，在一种“后现代”（一个尚未熟悉的东西的名称）的范式中，可能会出现一个新的早晨，而在作家和道德家弗兰茨·卡夫卡幽暗的生活中，已经有一道狭长光线从这早晨显露出来。1917年9月，在确诊肺结核，并决定解除第二次婚约之后，卡夫卡写道：“我将把自己委托给死亡”，他继续写道，“一种信仰的残余。回到父亲那里。伟大的和解日。”（《日记》，第390页）在这里，弗兰茨·卡夫卡不是就与陀思妥耶夫斯基、克尔凯郭尔、诺瓦里斯、荷尔德林、莱辛、帕斯卡尔和格吕菲乌斯走到一起了吗？

好吧，让我们向前看。如果我对时代的征象解释得不错的话，

那么在本世纪末，出现了对卡夫卡式世界的反抗：

在所有的自然科学家、技术人员和医生那里，他们思考伦理，也思考宗教；

在一切职业的男人和女人那里，他们不满意一种无精神的单向度的生活，渴望一种最终有效的东西；

尤其是在年轻一代人那里，他们具有选择的意识，要求一种新的价值，一种没有过多唯物主义的基本态度，一种新的意义视域；

而且也在许多诗人、作家、政论家那里，他们当中的一些人，与我们一同在蒂宾根举行了一场神学—文学的研讨会。

今天对于每一个时代的批判观察者来说，不可忽视的东西是：

在一个已经自动化的现代社会中，宗教可以提供十分必要的生存安全和精神的家乡；

它能够发展出一种无与伦比的抵抗力，用以反抗破坏性的力量、现代的异化过程，极权制度的要求；

宗教可以具有一种人性化的、解放的、拯救的功能，实际上，它不断地具有这种功能——宗教，并非像以前一样是鸦片，而是人民的药物。

这一切不仅适合于基督教，而且也适合于犹太教、伊斯兰教，甚至伟大的亚洲宗教，只要内在性与超越性、经线与纬线、下面村子的生活与上面城堡的奥秘融合在一起。

是的，格吕菲乌斯、莱辛、荷尔德林和诺瓦里斯关于和平、自由和人性的伟大幻象没有被否定！它们在现代只是没有兑现，而是指向了另一个未来。无论是天主教教徒帕斯卡尔崇高的理智和道德性，还是新教教徒克尔凯郭尔极端的基督性，无论是俄国人陀思妥耶夫斯基神秘的深刻性，还是犹太人卡夫卡谜一般的晦涩，在这里都同样可以被接受。

总之，诗与宗教是同一的，这是过去数千年的主题。诗与宗教是同一的，这也是寄希望于一个新的未来的主题——在一个能够产生诗的时代里，伟大的神学和伟大的美学在诗中以示范性的方式重新结合在一起。

# 瓦尔特·延斯
# “勿使人堕落！”

“不能独自承受生活，决不是没有能力生活，恰恰相反，我与某人在一起生活，完全是可能的。但我却没有能力，去承受我自己生活的冲击，我自己人格的要求，岁月和年龄的侵蚀，写作欲望的隐隐涌动，失眠以及近乎精神错乱的状态——所有这一切我都不能独自承受。”这是1913年夏天的一则日记。弗兰茨·卡夫卡，这位三次订婚的单身汉，以保险计算的方式，详详细细、逐项逐条地列举和归纳了他赞成或反对结婚的理由。

结果是：不十分肯定的赞成和有充分说服力的反对。希望与费莉丝·鲍尔（在作品中以弗丽达·勃兰登史泰因或比尔斯特娜小姐的形象出现：F.B有各种各样的变形）订婚……但这希望听起来与其说是确定的信念，不如说更像是一句表达愿望的客套话。

略带疑问的轻声细语的赞成，被震耳欲聋的反对声压倒：这就是卡夫卡自我反省的结果。即使看到父母为过夜铺好的床上的睡衣，也没有让他鼓起勇气——至于那些帮助摆脱困境的人，即他文学上的对话者克尔凯郭尔、格利尔帕策、克莱斯特、福楼拜、陀思

妥耶夫斯基，卡夫卡不无自得地发现，恰恰是这些大师（顺便说，帕斯卡尔也属于其中），除陀思妥耶夫斯基之外，没有一个人结过婚。

“我必须……孤独。我所做出的成绩，无一不是孤独的成果。我憎恨一切与文学无关的东西。”这个如此表白的人，像许多其他来自托尼奥·克吕格尔家族的人一样，不仅是孤独的，而且也是与世隔绝、被排斥和被放逐的。他是一个出生在捷克、属于布拉格百分之八说德语的德国人；一个在具有民族主义意识的、宣誓效忠于维也纳（而非布拉格）的德国人上流社会中主张捷克人自治的文学家；一个基督徒中的犹太人；一个既熟悉路德，也熟悉帅克的人；一个在父亲、孩子、女人和男人……也就是那些为卡夫卡喜欢的福楼拜所说的“一切生活在真实之中的人”中间的单身汉。

和后期克尔凯郭尔一样，卡夫卡也是一个*与世隔绝的人*（Aphorismenos），一个与霍夫曼斯塔尔《傻瓜与死亡》里的主人公相类似的克劳迪奥式的人物（克劳迪奥：离群索居者）——只是更为失落。他失落在他*不拥有*的语言中，而且为蹩脚的波希米亚语、犹太德语、轻歌剧和文牍德语所包围，于是他不得不首先为自己*创造*一种语言，一种严谨而又富于诗意的法律文书式的德语。一个人只有当他与自己交往时，他才在社会中。“交谈使我感到乏味（即使是关于文学的也罢），拜访使我感到乏味，我的亲戚们的痛苦和欢乐使我从心底里感到乏味。交谈使我所思考的一切东西都失去了重要性、严肃性和真实性。”

弗兰茨·卡夫卡，一个单身汉，而他笔下的主人公也都是一些单身汉：罗斯曼、本德曼、萨姆扎、约瑟夫·K（土地测量员也属于其中，尽管他过去不知什么时候曾结过婚）。

他们当中没有女人！（除女歌手约瑟芬外。）在所有这些年轻

的、或者至少看上去年轻的男人中间，甚至没有一个是有母亲的，他们都笼罩在父亲的阴影下，徒劳地寻求解放。

克尔凯郭尔的命运似乎在布拉格重演：缺乏社交活动的能力，除了自己——还有父亲！——之外，不愿意（也不能）去适应任何人。卡夫卡警告他的未婚妻费莉丝·鲍尔（以及连同她在内所有其他女人）要当心自己，恳求她不要干涉他的事情……在这方面他是坦诚的。无论如何要比克尔凯郭尔坦诚。克尔凯郭尔声称让蕾琪娜·奥尔森摆脱他的宗教忧郁，但实际上他的意图却只是其为了写作所需要的孤独——克尔凯郭尔试图以形而上学和圣经心理学的方式委婉地表达他的意图，而卡夫卡则是直截了当、无所掩饰的。

“我警告你要当心我，我是一个截然不同的人，你会因我在世界中的非存在而受影响。”卡夫卡不断地以各种方式提出这一警告，他贬低自己，把自己装扮成一个残酷无情的人（就像《引诱者日记》中的克尔凯郭尔，或者像《城堡》中为阿玛丽娅所厌恶的索尔提尼），而且也和克尔凯郭尔一样，写些“云山雾罩、不知所云的书信”，这些书信，正如卡夫卡1918年在写给马克斯·布洛德的信中所说，是为了警告他的未婚妻不要受偏狂写作（monomanisches Schreiben）的折磨。

“用最犀利的笔触描写丑恶的东西。”克尔凯郭尔几年之后要求蕾琪娜·奥尔森的，也同样是卡夫卡希望所有爱他的人不要去承受的生活。他为此提出的具体理由是：“这一切你能忍受吗？除了知道丈夫坐在房间里写作之外，其余则一无所知？而且还要以这种方式度过秋天和冬天？然后在春天即将来临之时在写作间门口迎接那个筋疲力尽的人？……这是一种能过得下去的生活吗？”（见1913年6月致费莉丝的信）

谁像卡夫卡那样，把写作看作*祈祷的形式*，看作在一个上

帝——也许！——曾经存在，而某个时候——但谁会知道呢？——又可能返回的世界中的无尽的独白；谁要根据“没有占有，只有存在，即一种渴望最后的呼吸和窒息的存在”这一准则来写作，那么，他作为诗人，就必然是与世隔绝的，必然会像卡夫卡那样，把孤独和离群索居视为他写作的必不可少的条件。1923 年 3 月底，在给友人罗伯特·克洛卜施托克医生的一封信中卡夫卡写道：“这种写作，在我周围的每一个人看来是一种最残酷（前所未有的残酷当然还谈不上）的方式，但对于我却是世上最重要的事情，正如妄想对于一个精神错乱者（他一失去妄想，便会‘精神错乱’）或怀孕对于一个女人那样……因此，在面对一切干扰的恐惧中，我紧紧地抓住写作，不仅仅是写作，而且还有与此相伴的孤独。”

尽管忍受孤独之苦，但卡夫卡相信，一个写作者面对一群（各执己见、不能理解他的）人所处的完全孤独，总比一切孤独中最彻底的孤独，即两人一起失落要好得多。（他们生活在真实中吗？这并非是针对《城堡》的作者！）

尽管如此，他一生都渴望成为团体的一员，渴望一种不仅仅是在私人领域的可信任的社会关系！他希望与他的民族和解，成为犹太人中的一名犹太人，而这一最后的希望，正如他在“最具犹太人特点”的故事，即短篇小说《女歌手约瑟芬》中所说的，恰恰产生于民族的“不断上升的拯救”之中。

尽管如此，在生命结束时，他仍梦想在巴勒斯坦过一种简朴的生活，例如做一个招待员，或者在南方某个适宜于肺结核疗养的地方开一个小手工业作坊（“这并不是过高的希望”）。

尽管如此，他——始终——为自己的国家感到自豪，在观看犹太人剧团演出时欢欣鼓舞，在看见希伯来儿童时激动不已。他的内心始终为“回到你的民族吧”这一格言所萦绕；每当有一个普通的

剧团在一间低级而破旧的咖啡馆里跳舞和唱歌时，卡夫卡都会被深深地打动：“一听到某些歌曲，一听到关于‘犹太孩子的笑声’的演说，一看见这个女人（因为她是犹太女人）在戏台上，把我们观众（因为我们是犹太人）拉到身边，而毫无对基督的渴求和好奇，我的脸颊上就会掠过一丝颤抖。”

在卡夫卡那里，*伟大的团体*的幻象不断闪现，*忽明忽灭*。在这个团体中，*孤独与团结*（solitaire und solidaire）的对立被取消……这个团体代表的是某种悖论，如“犹太教”的（或者说卡夫卡的）十字架，在这个十字架下，纵向和横向的意义相互关联补充。

面对法律，个人如何才能公正地对待自己和他人？一个人如何才能在“城堡”之上不忘记“村子”，在“村子”之上不忘记“城堡”？作家如何才能实践要求他的苦行，而不致脱离世界？如何才能——《城堡》中阿玛丽亚的问题！——去接近真理（即使仅仅是一瞬间）而不被打上永久的烙印，像那些博学多识的人一样被逐出社会？

卡夫卡试图以比喻、寓言和悖论的形象去理解的，正是《城堡》中阿玛丽亚在接近非人性和疯狂的状态下，所思考和忍受的东西：在“犹太十字架”，即这个纵向指向城堡（法律和坚不可摧的东西），横向指向村子（团体、婚姻、社会关系、相互交流）的木梁上，人如何能够生活？

这个问题意味着，阿玛丽亚——卡夫卡最伟大和最富于人性的形象！——如何既能够面对着上帝而生活，又能够被尊重？这个陷入独白的犹太教圣经的读者如何才能找到他的团体？

毫无疑问，在本世纪的所有作家中，卡夫卡最彻底地思考了这个问题，但他并没有对这个问题做出回答——既没有找到答案，也没有得出最后的结论。（小说的结尾，正如小说的开头一样，是开

放的。土地测量员与城堡的距离，在小说的第一行和最后一行是一样的。）

代替答案的，是越来越具体的问题。代替目标分析的，是对道路的描写。代替对幸福和拯救的定义的，是在对（过去的或未来的？）拯救的眺望中提示出可能性。（在《沉思》第26段中卡夫卡写道："藏身处有无数，而拯救只有一个，但拯救的可能性却与藏身处一样多。"）

*孤独——团结*。在卡夫卡看来，所谓反题，就是那种为了辩证法的完满和意义的相互作用而必须扬弃，但又不可能扬弃的东西。（在1914年的一则日记中卡夫卡写道："我与犹太人有什么共同之处？我几乎不知道自己是什么，只能静静地待在一个角落里，满足于我能够呼吸。"）

尽管如此，卡夫卡仍然大胆地希望，在此时此刻的黑暗和拯救的遗忘中，朦胧暗示出一线曾经存在、并确保着意义和秩序的微光；苦难意味着惩罚，惩罚意味着罪责，罪责意味着"他者"的存在；他希望，借助于一种"建设性的破坏"，肯定的东西——也许！——就可以从否定的东西显现出来。

这个"也许"，应该被强调。但也仅仅是也许。对卡夫卡来说，国王们是否还生活在天空下面，是否只有信使还相互叫喊着早已变得没有意义的消息，已不再确定。叫喊，现象，行动和交谈可能就是现实，但正如《城堡》所表明的，它们只不过是回声，影像，梦魇和幻觉。假面具上的光亮，不是正显露出某一人物身上的魔力，或者如果可以解释为反光的话，象征着法律的反射？显然，卡夫卡没有给出答案。他不知道答案，也从不自称知道答案。他在说明可能性的同时，避免对现实做出解释。在第三本八开本的《日记》中卡夫卡写道："用世俗的眼光看，我们的处境犹如乘火车旅

行的人，他们在一条长长的隧道里出了事故，而且还在一处看不见隧道入口光亮的地方，只有隧道尽头有一丝微弱的光线，明明灭灭，以至于目光不断地搜寻又不断地失去。此时，一切都不再确定。在意识的混乱和极度敏感中，我们在周围看到的全是怪物，以及随着个人的情绪和惊讶时而欣喜若狂时而筋疲力尽的光怪陆离的现象。我该做什么？或者：我为什么做？在这里没有人提出这样的问题。”

我不认为这是带有虚无主义，甚至无神论色彩的寓言——恰恰相反，它表明，白昼的昏暗与（几乎还难以辨认的）秩序之光是一致的。对于这个秩序，不管人们是否知道它已经过去，抑或将会到来……却总是存在的，即使它只是派生的，无论如何它也是*在场的*（präsentisch）。

弗兰茨·卡夫卡是一个笃信宗教的人吗？毫无疑问。他是一位可以与帕斯卡尔、克尔凯郭尔和陀思妥耶夫斯基——研究者总是不断地把卡夫卡与这些作家相比较——相提并论的作家吗？这一点也不容置疑。那么，他是一位终生信奉“没有对某种不可摧毁的东西的持久信任，人就不能生活下去”（《沉思》第50段）这一著名格言的诗人吗？是的，这也是千真万确的。

卡夫卡，这个既没有为无争议的信仰所支配，也几乎没有为有争议的信仰所支配，而是更多地为*能够信仰*（Glauben-Mögen）所支配的作家，勾画了一种包罗万象的“尚未”幻象吗？这一点同样是无可置疑的。（1918年初，卡夫卡在致马克斯·布洛德的一封信中，把建立“一个教会，即一所疗养院”称之为“某种必然到来的，并以与倒塌同样的速度在我们周围中重新建立起来的东西”。）

那么，卡夫卡是否也像克尔凯郭尔，或者说仅仅像陀思妥耶夫斯基一样，是一位神学作家？这位《城堡》的作者是否是这样一个

散文作家，在他的作品中，某些密码具有寓意的特征，以至于“村子”象征着“世界”（或背负罪孽的人类），“城堡”象征着“天空”（或虚无、权威和官僚制度）？恰恰不是。

赫尔曼·黑塞曾十分明确地指出：“对于那些从不进入作品内部的人来说，这种（神学的）解释已足够了，因为他们站在大门口，反复试着上百把钥匙，却根本看不到，大门是敞开的。”

遗憾的是，大门并没有完全敞开。似乎可以肯定，卡夫卡不会需要那些想要在诗歌中发现比喻和简单等式的读者。但另一方面，必须明确强调的是，这位《沉思》、《在流放地》、《女歌手约瑟芬》和伟大的长篇小说的作者，在需要描写他——想像的——犹太十字架的乌托邦，或诠释拉比关于光（在我们背后抑或在我们眼前？）的问题时，就会充分运用宗教形象，《圣经》原型，以及取自于神学诠释的象征。

卡夫卡熟悉犹太教，也熟悉《圣经》，尤其是法律、讲道者和先知：“只有《旧约》看见——什么都没有说。”他一方面以尊敬、忍耐（作为细心聆听和同情的沉思的结果），甚至一种友好而又合乎分寸的赞赏面对耶稣（他称耶稣是“一个充满了光的深渊”；但我不能肯定，这个出自古斯塔夫·亚诺赫《与卡夫卡谈话》的引文是否需要确认它的可靠性）……为了最后转向世界而赞美——不管如何倾慕，他都没有离开观看者的立场——耶稣（整个宇宙，卡夫卡说道，在拿撒勒人的生日那天就已经“敞开”了），另一方面，他作为作家不得不面临来自《旧约》的挑战。在这里，卡夫卡可以通过虚构一个令人可怕、荒谬可笑的亚伯拉罕，即一个妄自尊大不再服从上帝的人，与克尔凯郭尔颉颃争胜，并把虔诚的杀人犯的悖论提升为纯粹的荒谬；可以有机会把摩西和撒拉转移到他自己时代的现实中，把迦南限定在伏尔塔瓦河，把荒漠限定在卡夫卡与费莉

丝和密莱娜进行对话的心灵领域；可以使他得以利用《旧约》的上帝观念和律令来阐释他对自我和世界的理解。父亲权威的可疑性，对性禁忌的反抗，遵守类似于宗教仪式的苦行规定——所有这一切卡夫卡生存的基本问题，都在《旧约》信仰观念的背景上被阐明。

总之，《城堡》的作者是在犹太人理解审判与拯救、原罪、罪与罚的视野中创作他的寓言的，因此他从来不是一个笃信的犹太人（或基督徒）："我没有像克尔凯郭尔那样，被基督教沉沉垂下的双手所唤醒，也没有像犹太复国主义者那样，在长方形披巾飞去时，还抓住它最后的一角。我是终结或开端。"

*终结或开端*：但从来不是中心！从来不是一个由信仰所决定，并为历史所证实的发展的中心！在预言和弥赛亚的拯救之间，从来不是《出埃及记》的象征！

尽管卡夫卡远离了正统的犹太宗教，但他并没有离开拉比和圣者，离开法律工作者和聚集在他的朋友基茨沙克·勒维周围的演员（他的日记有六分之一是对勒维所导演的戏剧的评论）。尤其是东方犹太人世界，就像吸引着约瑟夫·洛特和阿诺德·茨威格一样，也同样令卡夫卡悠然神往。这表明，一种易于理解的、与生存息息相关的、而不是外加的信仰实践，对卡夫卡来说是多么的重要。这种信仰与——在《致父亲的信》中被讽刺的——赫尔曼·卡夫卡的绅士—犹太教是大相径庭的："从根本上来说，您生活的信念就是，您相信某一阶层犹太人的观点的绝对正确……而且也不可能使一个终日战战兢兢、如履薄冰的孩子去理解，您以犹太教的名义并用与之相应的漫不经心的态度所阐述的那些空洞的教义，会有什么更崇高的意义。"

当卡夫卡反驳他父亲冷漠的自由思想时，也和他之后的约瑟夫·洛特——他在《在漫游途中的犹太人》一文中，嘲笑了那些把

他们的庙宇变成新教教堂的被同化者——一样谈到了一个礼拜堂，在这里，人们可以伴着管风琴音乐，在虔诚的宗教氛围中恬然入睡。

而现在卡夫卡作为一个犹太人和作家，当他遇到基督徒密莱娜，在她面前解释他的犹太人身份，诅咒他的散居生活，抱怨他与天堂的疏远，说明他作为一个独特的犹太人的存在时，也同时表明了他对自身所属于的传统的责任。（“您也想想……密莱娜，我是怎么走到您身边来的，我已经走过了怎样的三十八年的旅程，因为我是犹太人，这旅程还会漫长得多。”）我们看到，他如何变成了一个“拉比”（因经常失眠和头痛几乎已是满头白发）！如何试图使密莱娜了解他的同胞，那些贫穷的犹太移民。如何在他们中间会突然爆发出自我仇恨，犹太人对犹太人的凶恶愤怒！“有时候我想把他们（犹太人），也包括我自己，都塞进衣橱的抽屉里，然后等一会儿，再把抽屉稍微拉出来一点，查看一下，他们是否都已被闷死，如果没有的话，再把抽屉推进去，一直持续到他们死掉为止。”

这是《城堡》问世时代的奥斯威辛—幻象（Auschwitz-Phantasmagorie）。是一个犹太人的噩梦，对他来说，除了正统的犹太复国主义，东方犹太教充满幻象和狂喜的虔诚，以及它对世界的狂热占有和对上帝心醉神迷般的膜拜，被同化的犹太人的自由是毫无意义的。卡夫卡在哈西德派①的故事中，而不是在《托拉》②和《塔木德》③中，找到了适合于他的建立在悖论之上的对人与人在朝向上帝时的对话的理解，这是一种需要解释的如呢喃一般的隐秘对话。

①哈西德派，18 世纪兴起于波兰的一个犹太教派，坚持虔修及神秘主义教义。——译者注

②希伯来文 Thora 的音译，即“律法”或“摩西五经”。——译者注

③希伯来文 Talmud 的音译，指犹太教口传律法集，是犹太教仅次于《圣经》的重要经典。——译者注

1916年9月，他在给马克斯·布洛德的一封信中写道："这些我没有理解的故事，恰恰是犹太人的故事，读到它们，我不由自主地有一种在家的感觉，只是我被吹进了一股完全不同的气流中，这另一股气流不断裹挟着我前进。"

不是犹太复国主义（他只承认它是"进入某种更重要东西"的标记），而是巴尔·谢姆·托夫[①]的圣徒传说和这位伟大的拉比的寓言（其作品由马丁·布伯译成德语），即这些哈西德派的典籍，才是越来越吸引卡夫卡这位寓言作家的信仰宝藏。因此，哈西德派的圣徒传说读起来像是卡夫卡的作品，而卡夫卡的格言读起来又像是犹太教神秘教义的箴言，也就不足奇怪了。总之，在与这位日记作者的交谈中（1922年1月16日的笔记），重要的在于"冲破最后的尘世界限"。（"下面的冲击，来自于人类，上面的冲击，向我下降。"）

在一首卡夫卡认为是描写残酷的围猎的诗歌中（"这似乎是最具说服力的，它可能会导致疯狂"），卑微与权威、来自尘土的目光与来自星辰的目光的交替变化，获得了生动直观、鲜明深刻的表现，而这也正是卡夫卡的后期作品，尤其是他的最后一部小说的基本特征。

《城堡》这部作品旨在描写一个人，即土地测量员K想在一处以前"从未有人居住过"（恩斯特·布洛赫语）的地方获得居住权，也就是说，他想居住在一个上帝与人，以及人与人相互和解的世界里。

可以说，这也是对卡夫卡所期望的一种乌托邦的描写，尽管他笔下的主人公没有看到这个乌托邦的实现，但它从未被否定。如小

---

①巴尔·谢姆·托夫（1700—1760），波兰犹太教领袖，哈西德派创始人。——译者注

说最后所描写的，在村子与城堡的边界上，可能有家乡存在，它在“迷津”的象征和犹太十字架既指向天空（无限）又指向尘世的宗教悖论中预示出来，但家乡还未存在，甚至那个——仍可能被当作寓言的——城堡是否存在，也是可疑的，它不过是土地测量员的幻觉，是一个盲目无知，但偶尔也目光敏锐的寻找避难所的人所产生的反应。

从作者或主人公的角度看，无论城堡的面貌是怎样的，它都是一个*朦胧地带*，它的本质就是自我矛盾和双重性，在这里，上帝可以扮演魔鬼，魔鬼也可以扮演上帝。在这里，关系只有通过拒绝交往才会存在，相遇只有借助于距离才会发生。

因此，城堡是作者借助于对他笔下主人公的观念所描写的一座想像的宫殿，在这里尚悬而未决的问题是，土地测量员是否正确地，即实事求是地评价了他所遭遇的客观世界，或者从阿玛丽亚、弗丽达、奥尔佳、巴纳巴斯，甚至克拉姆的观点看，K所经历的故事是否可以以完全不同的方式来描写。

实际上，需要注意的是，卡夫卡从一开始就表明，土地测量员的视角并不是观察事物的惟一可能的方式。相反倒可能是（因为在小说开头，叙述者在几句话之后就不再受他的主人公的束缚），土地测量员K的处境正是柏拉图在洞穴比喻中所描绘的那些被囚禁者的处境。他们无法移动，将他们背后在小戏台上走过的傀儡的影子看作是真实的人，并把那些雕刻出来的形象和它们由火光投射到囚徒对面墙壁上的影像与有血有肉的生物相混淆。

当然，这是可能的。但不容置疑的是，即使是在充满影像和矛盾的真理中，在一切模棱两可的含混中，仍然可以显现出对一种富于意义的生存的希望，在卡夫卡看来，这种生存永远只能以否定的方式表现出来。在他的作品中，只有昏暗存在的地方，才会有光

亮；只有在滑稽中，真理才会显现。只有当不合理、怪诞甚至丑陋出现时，才会有对义务的承担。

当然，这并不是说，大量丑陋和污秽的东西都可以被形而上学地解释；索尔蒂尼这个充满肮脏想像的禁欲者，绝不可能是上帝的信使，官僚等级制度这个由类似机器人和木偶的人物在上面展示技艺的梯子，也绝不可能代表世界秩序！

卡夫卡的解释者们不应当谈论“是”、“代表”和“意味着”。在事件、事物、人物形象和它们（表面上明确的）意义之间，以及在《审判》和《城堡》之间本身不可能存在相似性。

尽管如此，卡夫卡*仍然把写作看作是一种祈祷形式，是趋向疯狂的追逐，是对内心最后界限的突破*。为什么呢？因为卡夫卡感兴趣的是以诗的方式解释他对自我和世界的理解，在这个理解中，只有提问，而没有回答。没有什么是固定的，一切都是开放的。即使在最微不足道的东西中也包含着无限的可能性，这一法则在陀思妥耶夫斯基那里，只适用于他的人物，而在卡夫卡那里，却适用于每一个事物。如果读者没有觉察到，在卡夫卡作品中，恰恰是那些最平凡的事件被赋予伟大的品格和震撼人心的力量，那么，一切就不能得到正确的理解，无论是眺望雪景，在体育馆苏醒，还是围着消防车的水龙带跳舞。无论反叛者、小丑、懒散者、恶棍、插科打诨者、乞丐、爱吹牛的人、妓女、丑陋的村民、丢三落四的官员、漫不经心的和过分热心的罪人有怎样的行为举止，他们每一个人都以自己的姿态表明：我们不是孤单的；人们注视我们；我们有伤疤；我们引人注目。

“上面的冲击，向我下降。”在《城堡》中，没有一个章节的情节不是根据这一在小说即将写作前所表达的格言来解释的。这里表现的不是城堡，不是当局，也不是官僚机构，而是人与人相互交往

和谈话的方式，是土地测量员试图获得居留之所的方式。他始终停滞不前，在原地转圈子：正是这一点保证了小说的形而上意义。

在这里，一个微不足道的人，一个逆来顺受的人，一个债台高筑的人，一个利用女人来达到目的的人，一个有偏狂癖的人，一个天真的自我主义者，一个对城堡有一种病态爱好的人，在进行一场毫无意义的、有时是滑稽可笑的斗争，时而表现得像堂·吉诃德，时而举止又像个犹太村民——敢于反抗那些纯洁无邪的人、法律解释者和《圣经》专家。他不断遭受挫折，经常判断失误，把巨人当作侏儒，把侏儒当作巨人，尽管他阅人无数，不断与人结盟，但事后总是以带来灾难性的结果而告结束。他倒下去又爬起来，尝试各种不同的面具，一会儿是土地测量员，一会儿是学校的勤杂工，而他周围的世界却僵滞不变，一如既往。这个可笑的人，甚至连城堡的正面也无法准确地描绘出来，而始终沉醉在不恰当的比喻中……这个无足轻重的小人物在不懈地反对城堡统治的同时，也是一个荷马史诗里的“无人”，即那个在独眼巨人、女巫师和海妖中间的奥德修斯（现在他们就是克拉姆、桥头客栈的老板娘、弗丽达和奥尔佳）。不仅如此，在悲惨的境况中，他变成了约伯，他没有放弃他梦中的城堡，而这个城堡却最终埋葬了他，在村子里给了这个濒临死亡的人一块临时墓地。（他接受了——这是卡夫卡经过一百多页的发展而达到的最高悖论！——他从一开始就具有的东西。）

《城堡》的结尾，与其说是令人安慰的，不如说含有讽刺的意味。它是对歌德的浮士德的拒绝；这个终有一死的人始终没有得到拯救。那些希望从中得到其他东西的人（马克斯·布洛德在后期唯心主义错误的基础上，就是这样做的），只能表明他们没有理解卡夫卡的意图：从诱逼一个一眼就看出真相的女人阿玛丽亚犯罪的当局那里，是不可能指望得到公正的。这里只有统治，而没有权威

（就人性和权能而言）；只有克尔凯郭尔、陀思妥耶夫斯基、卡夫卡的父亲——毁灭者，而没有和解者；反神性的东西——索尔蒂尼以及男性生殖器的象征、弯斧和消防车的水龙带——在欢呼它可怕的胜利，并因此而消灭了与它对抗和使之牺牲的东西。阿玛丽亚，这个小说中惟一真正自由的人，也和她的妹妹奥尔佳一样失去贞洁，奥尔佳为了拯救家庭的荣誉，而不得不与官员鬼混。

然而，荒谬可笑的东西同样随时可以变成崇高庄严的东西，在进行风车大战时，土地测量员没入了约伯的阴影之中：一个由原型共同扮演的“无人”，突然获得了上帝仆人的尊严……同样，即使是最卑鄙，甚至最堕落的东西，也可以突然闪现出光辉：现在不再是——如阿玛丽亚所表明的——在不可熄灭的光中的黑暗，而是在黑暗中的光。撒旦与天使、天堂与地狱、荒漠与迦南，在卡夫卡的作品中是相互毗邻的：流亡的孤独紧邻“肥沃的土地”，在1922年1月28日的一篇日记中，《城堡》作者认为，他就是从这块土地上被放逐出来的。尽管如此，这却是一个不想放弃父辈土地的在荒漠中流亡的人；他是一个孤独的作家，但又是一个犹太人。“也许我可以留在迦南，但我早已身处荒漠，这只是绝望的幻象，尤其当我在那里（荒漠）成为所有人当中最痛苦的人的时候，迦南必然是惟一的希望之乡，因为第三故乡对于人类是不存在的。”

*第三故乡对于人类是不存在的*。卡夫卡之所以伟大，并在“神学与文学”方面享有一席之地，是因为在他那里，没有“不偏不倚”，没有无所决断和琐屑无用的东西，没有可以让读者放松喘息的插曲和间歇，没有“中立的”领域，在这里一个人可以随心所欲地说，“这是一个太宽广的领域，路易丝。”

用资产阶级小说的范畴，是无法把握卡夫卡的。因为在这种小

说中，人完全是自在闲适的，需要时，牧师可以关心他们对亲爱上帝的循规蹈矩的尊敬。而在卡夫卡那里，当人们在谷仓、在小酒馆、在教室和在后房中争论、指责、散步、沉默和谈情说爱时，永远都涉及天堂和地狱的话题。这里再一次引证1月28日的一篇日记："即使最卑贱的人，也会获得刹那的升华，尽管他们可能在千年到来时为大海一般沉重的力量所击碎。"

在卡夫卡作品的虚构段落中，没有一句话谈及上帝与魔鬼、十字架与拯救，然而帕斯卡尔、克尔凯郭尔和陀思妥耶夫斯基的所有精灵却无一不隐现于其间，这一点，在奥尔佳诅咒她姐姐的勇敢行为时，就可以清楚地看到。在其他所有人因真理耀眼的光芒而闭上眼睛时，阿玛丽亚却始终睁着眼睛。"阿玛丽亚不仅忍受着痛苦，而且也拥有认识痛苦的理智。我们看到的只是结果，而她看到的是原因，我们希望得到一些渺小的手段，而她知道一切都被决定，我们轻声低语，而她只是沉默，始终面对着真理，并忍受着这一生活，无论过去还是今天。"

人，就其可能性而言，处在迦南与荒漠之间的边界上，在与"他者"的相遇中，被击中并被打上某种标记——这是卡夫卡从1904年到1924年间，也就是在创作《乡间婚礼筹备》和短篇小说《女歌手约瑟芬》期间，一直坚持不懈试图描写的人物形象。这一描写，至少在笔触的冷峻方面（作为流亡中他所适合的自我反思形式），使这个不信仰和受非议的人可以与任何信仰者和自我确信者媲美。（"宗教最精华的东西，是它创造了异教徒。"——布洛赫的这句话不仅适用于莱辛，也同样适用于卡夫卡。但对异教徒来说，上帝是一个*问题*，而不是事实。）

弗兰茨·卡夫卡——一个"异类"。作为一个作家，当保佑*迦南*的精神在《在流放地》中成为反精神（Widergeist）时，卡夫卡从

否定方面，以比喻和预言的方式描写了它所包含的意义，这就是：在还没有奥斯威辛时，卡夫卡已经在奥斯威辛了。

卡夫卡，是基督教徒中的犹太人。这个局外人把末日审判看作是一个临时军事法庭，并让一个信仰位格上帝的人来负责，如果这个人内心还保留着对不可摧毁的东西的信赖的话。在那些具有正统信仰的人中间，卡夫卡是一个怀疑者。尽管如此，他却是少数几个不使用直接的宗教语言表达如下看法的作家：一个没有上帝的存在，即一个消除了形而上学的存在，不再是合乎人性的；远离荒漠和迦南，人只能如植物那样生长，而无法生活；独立的人，由于不能投射阴影和忍受阴影，是没有轮廓的。

这一切绝不是以论文和讲道的形式表达出来的，而是通过寓言、象征和比喻被揭示。因此，绝对最终显现为最不言而喻的东西，进入经验世界的超验世界显现为最日常的东西。（卡夫卡的一位赞赏者库尔特·图霍尔斯基在谈到《诉讼》时说道：“弗兰茨·卡夫卡的世界，在他的观念中……是理性的……逻辑的，具有数学一样的秩序，它所缺少的恰恰是赋予理性人以内在立足点的那一丁点儿非理性因素。没有什么比一个只具有纯粹理智的数学家更可怕的了。”）

*非理性中的理性；悖论的不言而喻性；形而上学的日常性*：无论人们用什么样的表述，来解释卡夫卡以一种极端现实主义的、迷恋于细节的，甚至一种怪诞的、令人毛骨悚然的滑稽方式揭示无处不在的超验的能力，有一点是确定的：几乎没有一个人像卡夫卡那样，如此广泛而深入地回答了人没有上帝是否能够生存的问题。

因此，和陀思妥耶夫斯基一样，卡夫卡也成为从黑塞到马丁·瓦尔泽和彼得·魏斯（其《反抗美学》第一卷“卡夫卡赞美诗”中

有对《城堡》的分析："这是在想像空间发生的令人惊异的东西，是突然出现的不可想像的东西！"）这样一些作家所喜爱的作者。他们能够判断，在数以千计的书页上，在卡夫卡所说的"必须是一把破开我们心中冰海的斧子"的作品中，谈论绝对视野中的人与人之间的关系，谈论楼梯、后房间、书信和打电话、性交往和疯狂，意味着什么。卡夫卡以帕斯卡尔和陀思妥耶夫斯基的方式说道："谦卑使每一个人，即使是孤独绝望的人具有与他人最强大的关系，当然只有在完全的和持久的谦卑中。它之所以能做到这一点，是因为它是真正的祈祷语言，同时也是恳求和最牢固的联系。与他人的关系是祈祷的关系，与自己的关系是追求的关系；从祈祷中获得了追求的力量。"于是，这个犹太人指出了十字架的象征意义，在这一意义之下，向上帝祈祷，用一句引自《城堡》遗稿中的话说，意味着："勿使人堕落，不管他是谁。"

"不要让这个人堕落"，在双重的意义上，就是汉斯·昆和我阐释以拿撒勒的耶稣和人为标志的文学的结论。

这个结论有一点崇高？或过于神学化？那么，就让我们以罗伯特·克洛卜史托克医生1921年关于卡夫卡所说的一句作为结束："他的引路人是耶稣和陀思妥耶夫斯基。"

耶稣和陀思妥耶夫斯基。神学和文学：以协调一致的方式被统一在一起，揭示它们的广度和多方面的价值，就是这八篇人物素描的目的所在。它们是对双面的、充满对立的作家的素描。这些素描意在指出，文学的可能性是多种多样和充满矛盾的，如果必须把"他者"、"终极根据"和"无条件者"纳入视野的话。这个"无条件者"使人处于世界之中，但却不让他意识到。在这种内在矛盾，创造意义的黑暗和决定生存的秘密之中，"他者"只有通过诗才能被描写出来。

人，面对着绝对。正如八篇传记所出色显示的，只有那种非教条的，为乌托邦所引导的，冒险进行帕斯卡尔所说的形而上学赌博的“伟大跳跃”的文学，才能把他纳入视野之中。一切或无。

卡夫卡写道：“从某一点开始不再返回。这个点是可以达到的。”

# 参考文献

## BLAISE PASCAL

Albert Béguin: Blaise Pascal. Hamburg 1959

Hugh Mc Cullough Davidson: The origins of certainty. Means and meaning in Pascal's Pensées. Chicago 1979

Richard Friedenthal: Entdecker des Ich. Montaigne, Pascal, Diderot. München 1969

Hugo Friedrich: Pascals Paradox. Das Sprachbild einer Denkform, in: Zeitschrift für romanische Philologie 1936, LVI. Band, S. 323—370

Ders. : Montaigne. Bern/München, 2. Aufl. 1967

Lucien Goldman: Der verborgene Gott. Studie über die tragische Weltanschauung in den Pensées Pascals und im Theater Racines. Neuwied/ Darmstadt 1973

Henri Gouhier: Pascal et les humanistes chrétiens. L'affaire Saint-Ange. Paris 1974

Romano Guardini: Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal. München 1950

Thomas More Harrington: Vérité et méthode dans les » Pensées « de Pascal. Paris 1972

Irène Elisabeth Kummer: Blaise Pascal. Berlin/New York 1978

Margot Kruse: Das Pascal-Bild in der französischen Literatur. Hamburg 1955

Roger-E. Lacombe: L'apologétique de Pascal. Étude critique. Paris 1958

Geneviève Léveillé-Mourin: Le langage chrétien, antichrétien de la transcendance: Pascal-Nietzsche. Paris 1978

Per Lønning: Cet effrayant pari: Une » pensée « pascalienne et ses critiques. Paris 1980

Per Lønning: The dilemma of contemporary theology. Prefigured in Luther, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche. New York 1962

Jean Mesnard: Les pensées de Pascal. Paris 1976

Denzil G. M. Patrick: Pascal and Kierkegaard. A study in the strategy of Evangelism. London/Redhill 1947

Walther Rehm: Experimentum Medietatis. Studien zur Geistes-und Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts. München 1947

Hans Rheinfelder: Leopardi und Pascal, in: Hochland 32, II, 1935, S. 237—245

Ewald Wasmuth: Blaise Pascal. Die Kunst zu überzeugen und die anderen kleinen philosophischen Schriften. Heidelberg 1950

Ders.: Der unbekannte Pascal. Versuch und Deutung seines Lebens und seiner Lehre. Regensburg 1962

Ders.: Blaise Pascal. Werke I, Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées). Heidelberg 1963

## ANDREAS GRYPHIUS

Wilfried Barner: Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen. Tübingen 1970

Hartmut Boockmann, Heinz Schilling, Hagen Schulze, Michael Stürmer: Mitten in Europa. Deutsche Geschichte. Berlin 1984

Carl Otto Conrady: Lateinische Dichtungstradition und deutsche Lyrik des 17. Jahrhunderts. Bonn 1962

Curt von Faber du Faur: Andreas Gryphius, der Rebell, in: Publications of the Modern Language Association of America, Volume LXXIV, 1959

Willi Flemming: Andreas Gryphius. Eine Monographie. Stuttgart 1965

Gerhard Fricke: Die Bildlichkeit in der Dichtung des Andreas Gryphius. Materialien und Studien zum Formproblem des deutschen Literaturbarock. Nachdruck, Darmstadt 1967

Renate Gerling: Schriftwort und Lyrisches Wort. Die Umsetzung biblischer Texte in der Lyrik des 17. Jahrhunderts. Meisenheim am Glan 1969

Dietrich Walter Jöns: Das » Sinnen-Bild «. Studien zur allegorischen Bildlichkeit bei Andreas Gryphius. Stuttgart 1966

Hans-Henrik Krummacher: Der junge Gryphius und die Tradition. Studien zu den Perikopensonetten und Passionsliedern. München 1976

Wolfram Mauser: Dichtung, Religion und Gesellschaft im 17. Jahrhundert. Die » Sonette « des Andreas Gryphius. München 1976

Hans-Jürgen Schings: Die patristische und stoische Tradition bei Andreas Gryphius. Untersuchungen zu den Dissertationes funebres und Trauerspielen. Köln-Graz 1966

Herbert Schöffler: Deutsches Geistesleben zwischen Reformation und Aufklärung. Von Marin Opitz zu Christian Wolff. Frankfurt/M. 1956

Heinz Schneppen: Niederländische Universitäten und Deutsches Geistesleben. Von der Gründung der Universität Leiden bis ins späte 18. Jahrhundert. Münster/Westfalen 1960

Marian Szyrocki: Der junge Gryphius. Berlin (DDR) 1959

Ders: Andreas Gryphius. Sein Leben und Werk. Tübingen 1964

Harald Steinhagen: Didaktische Lyrik. Über einige Gedichte des Andreas Gryphius, in: Festschrift für Friedrich Beißner, herausgegeben von Ulrich Gaier und Werner Volke, Bebenhausen 1974, S. 406—435

Ferdinand van Ingen: Vanitas und Memento Mori in der deutschen Barocklyrik. Groningen 1966

Wilhelm Vosskamp: Untersuchungen zur Zeit-und Geschichtsauffassung im 17. Jahrhundert bei Gryphius und Lohenstein. Bonn 1967

Irmgard Weithase: Die Darstellung von Krieg und Frieden in der deutschen Barockdichtung. Weimar 1953

Friedrich-Wilhelm Wentzlaff-Eggebert. Der triumphierende und der besiegte Tod in der Wort-und Bildkunst des Barock. Berlin-New York 1975

Günter Weydt: Sonettkunst des Barock. Zum Problem der Umarbeitung bei Andreas Gryphius, in: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft, 9. Jg., 1965, S. 1—32

## GOTTHOLD EPHRAIM LESSING

Wilfried Barner, Gunter Grimm, Helmuth Kiesel, Martin Kramer:

Lessing. Epoche, Werk, Wirkung. 4. Aufl. , München 1981

Karl Barth: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte. Zollikon-Zürich 1947 (§ 6 Lessing)

Klaus Bohnen: Nathan der Weise. Über das » Gegenbild einer Gesellschaft « bei Lessing, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 53. Jg. , 1979, S. 394—416

Martin Bollacher: Lessing-Vernunft und Geschichte. Untersuchungen zum Problem religiöser Aufklärung in den Spätschriften. Tübingen 1978

Rudolf Borchardt: Lessing, in: R. B. , Ges. Werke, Prosa Ⅲ, Stuttgart 1960, S. 291—306

Bernd Bothe: Glauben und Erkennen. Studie zur Religionsphilosophie Lessings. Meisenheim/Glan 1972

Peter Demetz: Gotthold Ephraim Lessing-Nathan der Weise. Frankfurt/M. /Berlin 1966

Helmut Fuhrmann: Lessings *Nathan der Weise* und das Wahrheitsproblem, in: Lessing-Yearbook XV, 1983, S. 63—94

Helmut Göbel: Bild und Sprache bei Lessing. München 1971

Ders. : » Nicht die Kinder bloß, speist man/Mit Märchen ab. « Zur Toleranzbegründung in Lessings Spätwerk, in: Lessing Yearbook XIV, 1982, S. 119—132

Paul Hazard: Die Krise des europäischen Geistes 1680—1715. Hamburg 1939

Ders. : La pensée européenne au XVIIIe siècle de Montesquieu à Lessing. Paris 1963

Klaus Heydemann: Gesinnung und Tat. Zu Lessings *Nathan der Weise*, in: Lessing Yearbook Ⅶ, 1975, S. 69—104

Emanuel Hirsch: Geschichte der neueren evangelischen Theologie im *Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen* Denkens. Bd. Ⅳ. Gütersloh 1949 (7. Buch: Semler und Lessing)

Thomas Höhle (Hrsg.): Lessing und Spinoza. Halle/Wittemberg 1981

Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1783), in: Werke, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. Ⅵ, 53—61

Marion Gräfin Hoensbroech: Die List der Kritik. Lessings kritische Schriften und Dramen. München 1976

Dominik von König: Natürlichkeit und Wirklichkeit. Studien zu Lessings »Nathan der Weise«. Bonn 1976

Reinhart Koselleck: Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Freiburg/München 1959

Joachim Müller: Zur Dialogstruktur und Sprachfiguration in Lessings Nathan-Drama, in: Sprachkunst, Beiträge zur Literaturwissenschaft, Jahrgang I, 1970, S. 42—69

Peter Horst Neumann: Der Preis der Mündigkeit. Über Lessings Dramen. Stuttgart 1977

Peter Pfaff: Theaterlogik. Zum Begriff einer poetischen Weisheit in Lessings *Nathan der Weise*, in: Lessing Yearbook XV, 1983, S. 95—109

Heinz Politzer: Lessings Parabel von den drei Ringen, in: Gotthold Ephraim Lessing, hrsg. von Gerhard u. Sibylle Bauer, Darmstadt 1968, S. 343—361

Georges Pons: Gotthold Ephraim Lessing et le Christianisme. Paris 1964

Arno Schilson: Lessings Christentum. Göttingen 1980

Ders.: Geschichte im Horizont der Vorsehung. G. E. Lessings Beitrag zu

einer Theologie der Geschichte. Mainz 1974

Hans-Jürgen Schlütter: »... als ob die Wahrheit Münze wäre.« *Zu Nathan der Weise* III,6,in:Lessing Yearbook X,1978,S.65—74

Claudia Schmölders(Hrsg.):Die Kunst des Gesprächs. München 1979

Jürgen Schröder: Gotthold Ephraim Lessing. Sprache und Drama. München 1972

Helmut Thielicke: Offenbarung, Vernunft und Existenz. Studien zur Religionsphilosophie Lessings. 3. Aufl.,Gütersloh 1957

Ders.:Glauben und Denken in der Neuzeit. Die großen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie. Tübingen 1983 (5. Kap.: Lessing)

Hans-Friedrich Wessels:Lessings »Nathan der Weise«. Seine Wirkungsgeschichte bis zum Ende der Goethezeit. Königstein/Ts. 1979

## FRIEDRICH HÖLDERLIN

Pierre Bertaux:Friedrich Hölderlin. Frankfurt/M. 1978

Wolfgang Binder: Hölderlins » Friedensfeier «, in: W. B., Hölderlin-Aufsätze,Frankfurt/Main 1970,S.294—326

Ders.:Hölderlins Patmos-Hymne,in:W. B.,Hölderlin-Aufsätze,Frankfurt/Main 1970,S.362—402

Paul Böckmann:Hölderlin und seine Götter. München 1935

Ders.: Hölderlins mythische Welt, in: Hölderlin. Gedenkschrift zu seinem 100. Todestag, hrsg. von P. Kluckhohn,Tübingen 1944,S. 11—49

Heinrich Buhr:Hölderlin und Jesus von Nazareth. Hrsg. v. E. Reichle,

Pfullingen 1977

Romano Guardini: Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit. München 1955

Ulrich Häussermann: Friedensfeier. Eine Einführung in Hölderlins Christushymnen. München 1959

Martin Heidegger: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Frankfurt 1944

Ulrich Hötzer: Die Gestalt des Herakles in Hölderlins Dichtung. Diss. Tübingen 1950

Eduard Lachmann: Hölderlins Christus-Hymnen. Text und Auslegung. Wien 1951

Martin Leube: Das Tübinger Stift 1770—1950. Geschichte des Tübinger Stifts. Stuttgart 1954

Ernst Müller: Hölderlin. Studien zur Geschichte seines Geistes. Stuttgart und Berlin 1944

Helmut Prang: Hölderlins Götter-und Christus-Bild, in: Hölderlin ohne Mythos, hrsg. von Ingrid Riedel. Göttingen 1973

Christoph Prignitz: Friedrich Hölderlin. Die Entwicklung seines politischen Denkens unter dem Einfluß der Französischen Revolution. Hamburg 1976

Walther Rehm: Orpheus. Der Dichter und die Toten. 3. Aufl., Düsseldorf 1950

Ders.: Griechentum und Goethezeit. 3. Aufl., München 1952

Horst Rumpf: Die Deutung der Christus-Gestalt bei dem späten Hölderlin. Diss. Frankfurt 1958

Jost Schillemeit: »... dich zum Fürsten des Festes «. Zum Problem der Auslegung von Hölderlins » Friedensfeier «, in: Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. 51, 1977, S.

607—627

Jochen Schmidt: Die innere Einheit von Hölderlins » Friedensfeier «, in: Hölderlin-Jahrbuch, 14. Bd., 1965/66, S. 125—175

Ders.: Hölderlins Elegie » Brod und Wein «. Die Entwicklung des hymnischen Stils in der elegischen Dichtung. Berlin 1968

Albrecht Schöne: Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne. 2. Aufl., Göttingen 1968

Robert Thomas Stoll: Hölderlins Christushymnen. Grundlagen und Deutung. Basel 1952

Peter Szondi: Einführung in die literarische Hermeneutik. Hrsg. v. J. Bollack und H. Stierlin, Frankfurt/M. 1975, S. 193—427

Eugen Gottlob Winkler: Der späte Hölderlin, in: E. G. W., Dichtungen, Gestalten und Probleme. Nachlaß. Pfullingen 1956, S. 314—337

Helmut Wocke: Hölderlins christliches Erbe. München 1948

## NOVALIS

Klaus Behrens: Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie (1794—1808). Ein Beitrag zur politischen Romantik. Tübingen 1984

Richard Benz: Die deutsche Romantik. Geschichte einer geistigen Bewegung. Leipzig 1937

Gisela Dischner und Richard Faber (Hrsg.): Romantische Utopie, utopische Romantik. Hildesheim 1979

Richard Faber: Novalis-Die Phantasie an die Macht. Stuttgart 1970

Theodor Haering: Novalis der Philosoph. Stuttgart 1954

Eckhard Heftrich: Novalis. Vom Logos der Poesie. Frankfurt/M. 1969

Friedrich Hiebel: Novalis. Deutscher Dichter, europäischer Denker, christlicher Seher. 2. Aufl. ,Bern und München 1972

Paul Kluckhohn: Das Ideengut der deutschen Romantik. Tübingen 1953,v. a. S. 131—156

Max Kommerell: Hymnen an die Nacht, in: Gedicht und Gedanke, Auslegungen deutscher Gedichte, hrsg. von Heinz Otto Burger, Halle/Saale 1942, S. 202—236

Hans Wolfgang Kuhn: Der Apokalyptiker und die Politik. Studien zur Staatsphilosophie des Novalis. Freiburg i. Br. 1961

Hermann Kurzke: Romantik und Konservatismus. Das »politische« Werk Friedrich von Hardenbergs (Novalis) im Horizont seiner Wirkungsgeschichte. München 1983

Klaus Lindemann: Geistlicher Stand und religiöses Mittlertum. Ein Beitrag zur Religionsauffassung der Frühromantik in Dichtung und Philosophie. Frankfurt/M. 1971

Hans-Joachim Mähl: Die Idee des goldenen Zeitalters bei Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen. Heidelberg 1965

Wilfried Malsch: »Europa«. Poetische Rede des Novalis. Deutung der Französischen Revolution und Reflexion auf die Poesie in der Geschichte. Stuttgart 1965

Irmtrud von Minnigerode: Die Christusanschauung des Novalis. Diss. Tübingen 1941

Helene Oberbeck: Die religiöse Weltanschauung des Novalis. Diss. (theol) Berlin 1928

Bernd Peschken: Versuch einer germanistischen Ideologiekritik. Goethe,

Lessing, Novalis, Tieck, Hölderlin, Heine in Wilhelm Diltheys und Julian Schmidts Vorstellungen. Stuttgart 1972

Klaus Peter: Stadien der Aufklärung. Moral und Politik bei Lessing, Novalis und Friedrich Schlegel. Wiesbaden 1980

Wolfdietrich Rasch: Zum Verhältnis der Romantik zur Aufklärung, in: Romantik, Ein literaturwissenschaftliches Studienbuch, hrsg. von Ernst Ribbat. Königstein/Ts. 1979, S. 7—21

Walther Rehm: Griechentum und Goethezeit. Geschichte eines Glaubens. 3. Aufl., München 1952, v. a. S. 255—270

Ernst Ribbat (Hrsg.): Romantik. Ein literaturwissenschaftliches Studienbuch. Königstein/Taunus 1979

Heinz Ritter: Novalis' Hymnen an die Nacht. 2. Aufl., Heidelberg 1974

Richard Samuel: Die poetische Staats-und Geschichtsauffassung Friedrich von Hardenbergs (Novalis). Studien zur romantischen Geschichtsphilosophie. Frankfurt/M. 1925

Ders.: Der Stil des Aufsatzes »Die Christenheit oder Europa« von Novalis, in: Stoffe, Formen und Strukturen. Hans Heinrich Borcherdt zum 75. Geburtstag, hrsg. v. A. Fuchs und H. Motekat, München 1962, S. 284—302

Helmut Schanze: Romantik und Aufklärung. Untersuchungen zu Friedrich Schlegel und Novalis. Nürnberg 1966

Gerhard Schulz: Novalis in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg 1969

Margot Seidel: Die geistlichen Lieder des Novalis und ihre Stellung zum Kirchenlied. Diss. Bonn 1973

Barbara Steinhäuser-Carvill: Die Christenheit oder Europa-eine Predigt,

in: Seminar. A Journal of Germanic Studies, 12, 1976, S. 73—88

Friedrich Strack: Im Schatten der Neugier. Christliche Tradition und Kritische Philosophie im Werk Friedrichs von Hardenberg. Tübingen 1982

Hermann Timm: Die heilige Revolution. Das religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik. Schleiermacher-Novalis-Friedrich Schlegel. Frankfurt/M. 1978

Claus Träger: Novalis und die ideologische Restauration, in: Sinn und Form, 13. Jg., 1961, S. 618—660

## SØREN KIERKEGAARD

Theodor W. Adorno: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen, in: Gesammelte Schriften, Band 2, Frankfurt/Main 1979

Heinrich Anz, Peter Kemp, Friedrich Schmöe (Hrsg.): Kierkegaard und die deutsche Philosophie seiner Zeit. Kopenhagen-München 1980

Heinrich Anz, Poul Lübcke, Friedrich Schmöe (Hrsg.): Die Rezeption Søren Kierkegaards in der deutschen und dänischen Philosophie und Theologie. Kopenhagen-München 1983

Hans-Eckehard Bahr: Der Widerspruch zwischen Christlichem und Ästhetischem als Konstruktion Kierkegaards, in: Kerygma und Dogma. Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre, 6. Jg., 1960, S. 86—103

Ders.: Poiesis, Theologische Untersuchung der Kunst. Stuttgart o. J. (1960)

John W. Elrod: Kierkegaard and Christendom. Princeton 1981

Helmut Fahrenbach: Die gegenwärtige Kierkegaard-Auslegung in der deutschsprachigen Literatur von 1948 bis 1962, in: Philosophische Rundschau, Beiheft 3, Tübingen 1962

Hermann Fischer: Die Christologie des Paradoxes. Zur Herkunft und Bedeutung des Christusverständnisses Sören Kierkegaards. Göttingen 1960

Hayo Gerdes: Das Chrisusbild Sören Kierkegaards. Verglichen mit der Christologie Hegels und Schleiermachers. Düsseldorf/Köln 1960

Ders. : Das Christusverständnis des jungen Kierkegaard. Ein Beitrag zur Erläuterung des Paradox-Gedankens. Itzehoe 1962

Ders. : Sören Kierkegaards »Einübung im Christentum«. Einführung und Erläuterung. Darmstadt 1982

Emanuel Hirsch: Kierkegaard. Studien. Bd. I, Nachdr. Vaduz/Liechtenst. 1978

Walter Lowrie: Das Leben Sören kierkegaards. Düsseldorf-Köln 1955

Denzil G. M. Patrick: Pascal and Kierkegaard. A Study in the Strategy of Evangelism, Bd. I u. II. , London and Redhill 1947

Anna Paulsen: Sören Kierkegaard. Deuter unserer Existenz. Hamburg 1955

Willi Perpeet: Kierkegaard und die Frage nach der Ästhetik der Gegenwart. Halle/Saale 1940

Walter Rehm: Kierkegaard und der Verführer. München 1949

Peter P. Rohde: Sören Kierkegaard in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg 1959

Walter Schulz: Sören Kierkegaard. Existenz und System. Pfullingen 1967

Helmut Thielicke: Glauben und Denken in der Neuzeit. Die großen

Systeme der Theologie und Religionsphilosophie. Tübingen 1983

Marie Mikulová Thulstrup(Hrsg.):The Sources and Depths of Faith in Kierkegaard. Kopenhagen 1978

Niels Thulstrup:Kierkegaards Verhältnis zu Hegel. Forschungsgeschichte. Stuttgart 1969

Ders.:Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus 1835—1846. Historisch-analytische Untersuchung. Stuttgart 1972

Niels und Marie Mikulová Thulstrup:Kierkegaard's View of Christianity. Kopenhagen 1978.

Niels und Marie Mikulová Thulstrup(Hrsg.):Kierkegaard and Human Values. Kopenhagen 1980

## FJODOR MICHAILOWITSCH DOSTOJEWSKI

Michail Bachtin:Probleme der Poetik Dostoevskijs. München 1971

Robert L. Belknap:The Structure of »The Brothers Karamazov«. Den Haag-Paris 1967

Ernst Benz:Der wiederkehrende Christus, in:Zeitschrift für slavische Philologie, XI, 1934, S. 277—298

N. Berdjajew:Die Weltanschauung Dostojewskijs. München 1925

Josef Bohatec:Der Imperialismusgedanke und die Lebensphilosophie Dostojewskijs. Graz-Köln 1951

Maximilian Braun:Dostojewskij, Das Gesamtwerk als Vielfalt und Einheit. Göttingen 1976

Martin Doerne:Gott und Mensch in Dostojewskijs Werk. Göttingen 1957

Paul Evdokimov:Dostoievsky et le problème du mal. Paris 1978

E. M. Forster:Ansichten des Romans. Frankfurt/M. 1962

Joseph Frank:Dostoevsky. Bd. 1:The Seeds of Revolt,1821—1849;Bd. 2:The Years of Ordeal,1850—1859. Princeton 1976/1984

René Fülöp-Miller und Friedrich Eckstein:Der unbekannte Dostojewski. München 1926

Horst-Jürgen Gerigk:Nachwort zu Dostojewski,Die Brüder Karamasoff. München 1978,S. 1031—1052

A. Boyce Gibson:The Religion of Dostoevsky. Philadelphia 1973

Romano Guardini:Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. Studien über den Glauben. München 1951

Josef Imbach:Dostojewski und die Gottesfrage in der heutigen Theologie. Rom 1973

Malcolm V. Jones/Garth M. Terry (Hrsg.):New Essays on Dostoyevsky. Cambridge 1983

W. Komarowitsch:Dostojewski,Die Urgestalt der Brüder Karamasoff. München 1928

Reinhard Lauth:Zur Genesis der Großinquisitor-Erzählung,in:Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte 6,1954,S. 265—276

Ders.:Die Philosophie Dostojewskis. München 1950

Janko Lavrin:Fjodor M. Dostojevskij in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek b. Hamburg 1963

Wilhelm Lettenbauer:Zur Deutung der Legende vom »Großinquisitor« Dostoevskijs,in:Die Welt der Slaven V,1960,S. 329—333

Sven Linnér:Starets Zosima in The Brothers Karamazov. A study in the mimesis of virtue. Stockholm 1981

Antanas Maceina: Der Großinquisitor. Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskijs. Heidelberg 1952

Thomas Mann: Dostojewski-mit Maßen, in: Gesammelte Werke IX, Frankfurt/M. 1960, S. 656—674

Julius Meier-Graefe: Dostojewski, der Dichter. Berlin 1926

Jakob Minor: Goethes Fragmente vom ewigen Juden und vom wiederkehrenden Heiland. Stuttgart und Berlin 1904

Ludolf Müller: Die Gestalt Christi in Leben und Werk Dostojewskijs, in: Quatember, Vierteljahrshefte für Erneuerung und Einheit der Kirche, 45. Jg., 1981, S. 68—76

Ders.: Dostojewskij. Sein Leben, sein Werk, sein Vermächtnis. München 1982

Walter Nigg: Religiöse Denker. Kierkegaard, Dostojewski, Nietzsche, Van Gogh (S. 109ff). Bern 1942

Konrad Onasch: Dostojewski-Biographie. Materialsammlung zur Beschäftigung mit religiösen und theologischen Fragen in der Dichtung F. M. Dostojewskis. Zürich 1960

Ders.: Dostojewski als Verführer. Christentum und Kunst in der Dichtung Dostojewskis. Ein Versuch. Zürich 1961

Alfred Rammelmeyer: Dostojevskij und Voltaire, in: Zeitschrift für slavische Philologie, XXVI, 1958, S. 252—278

Walter Rehm: Experimentum Medietatis. Studien zur Geistes-und Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts. München 1947. (Darin: Zur dichterischen Gestaltung des Unglaubens bei Jean Paul und Dostojewski. S. 7—95)

Manès Sperber: Wir und Dostojewskij, Eine Debatte mit Heinrich Böll,

Siegfried Lenz, André Malraux, Hans Erich Nossack. Hamburg 1972

Theodor Steinbüchel: F. M. Dostojewski. Sein Bild vom Menschen und vom Christen. Düsseldorf 1947

Fedor Stepun: Dostojewskij und Tolstoi, Christentum und soziale Revolution. München 1961

Stewart R. Sutherland: Atheism and the Rejection of God. Contemporary Philosophy and The Brothers Karamazov. Oxford 1977

Eduard Thurneysen: Dostojewski. München 1925

Dimitrij Tschizewski: Schiller und die » Brüder Karamazov «, in: Zeitschrift für slavische Philologie Ⅵ, 1929, S. 1—42

René Wellek (Hrsg.): Dostoevsky. A Collection of Critical Essays. Englewood Cliffs, N. J. 1962

## FRANZ KAFKA

Günther Anders: Kafka. Pro und Contra. Die Prozeßunterlagen. München 1951

Peter U. Beicken: Franz Kafka. Eine kritische Einführung in die Forschung. Frankfurt 1974

Friedrich Beissner: Der Erzähler Franz Kafka. Stuttgart 1952

Ders.: Kafka der Dichter. Stuttgart 1958

Ders.: Kafkas Darstellung des » traumhaften inneren Lebens «. Tübingen 1972

Hartmut Binder: Kafka. Kommentar zu sämtl. Erzählungen. München 1975

Ders.: Kafka Kommentar zu den Romanen, Rezensionen, Aphorismen

und zum Brief an den Vater. München 1976

Ders. : Kafka in neuer Sicht. Mimik, Gestik und Personengefüge als Darstellungsformen des Autobiographischen. Stuttgart 1976

Hartmut Binder(Hrsg.):Kafka-Handbuch in zwei Bänden. Stuttgart 1979

Max Brod (Hrsg.): Franz Kafka. Briefe 1902—1924. New York 1958 (Lizenzausgabe Frankfurt)

Martin Buber:Zwei Glaubensweisen. Zürich 1950

Maria Luise Caputo-Mayr(Hrsg.):Franz Kafka. Eine Aufsatzsammlung nach einem Symposium in Philadelphia. Berlin/Darmstadt 1978

Claude David: Zwischen Dorf und Schloß. Kafkas Schloß-Roman als theologische Fabel, in: Wissen aus Erfahrungen. Werkbegriff und Interpretation heute. Festschrift für Herman Meyer zum 65. Geburtstag. Hg. v. Alexander von Bormann. Tübingen 1976, S. 694—711

Wilhelm Emrich:Franz Kafka. Wiesbaden 1975

Lothar Fietz: Möglichkeiten und Grenzen einer Deutung von Kafkas Schloß-Roman, in:DVjs 37, 1963, S. 71—77

Angel Flores (Hrsg.): The Kafka Debate. New Perspectives for our Time. New York 1977

Hulda Göhler: Franz Kafka. Das Schloß. Bonn 1982

Erich Heller: Die Welt Franz Kafkas, in: ders., Enterbter Geist. Essays. Frankfurt 1954, S. 281—329

Ders. :Franz Kafka. München 1976

Ingeborg Henel: Die Türhüterlegende und ihre Bedeutung für Kafkas »Prozeß«, in: DVjs 37, 1963, S. 50—70

Fred Höntzsch: Gericht und Gnade in der Dichtung Franz Kafkas, in: Hochland 31, 1933/1934, Bd. 2, S. 160—167

Gerhard Isermann: Unser Leben-unser Prozeß. Theologische Fragen bei Franz Kafka. Wuppertal 1969 (Das Gespräch, H. 83)

Sabina Kienlechner: Negativität der Erkenntnis im Werk Franz Kafkas. Tübingen 1981

Herbert Kraft: Mondheimat. Kafka. Pfullingen 1983, S. 189—210

Paul Konrad Kurz: Standorte der Kafka-Deutung, in: ders., Über moderne Literatur. Frankfurt 1967, S. 38—71

Ralf. R. Nicolai: Ende oder Anfang. Zur Einheit der Gegensätze in Kafkas» Schloß «. München 1977

Klaus-Peter Philippi: Reflexion und Wirklichkeit. Untersuchungen zu Kafkas Roman » Das Schloß «. Tübingen 1966

Heinz Politzer: Franz Kafka, der Künstler. Frankfurt 1965

Wiebrecht Ries: Transzendenz als Terror. Eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka. Heidelberg 1977

Robert Rochefort: Kafka oder die unzerstörbare Hoffnung. Wien/München 1955

Hans-Joachim Schoeps: Franz Kafka und der Mensch unserer Tage, in: Universitas, 16, 1961, H. 2, S. 163—171

Walter H. Sokel: Franz Kafka – Tragik und Ironie. Zur Struktur seiner Kunst. München/Wien 1964

J. P. Stern (Hrsg.): The World of Franz Kafka. London 1980

Homer Swander: Zu Kafkas » Schloß «, in: Interpretationen 3, Deutsche Romane von Grimmelshausen bis Musil, hg. v. Jost Schillemeit. Frankfurt 1966, S. 269—289

Klaus Wagenbach: Franz Kafka. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt. Reinbek 1964

Ders. : Wo liegt Kafkas Schloß?, in: Born, Dietz, Pasley, Raabe, Wagenbach: Kafka-Symposion. Berlin 1965, S. 161—180

Felix Weltsch: Religion und Humor im Leben und Werk Franz Kafkas. Berlin 1957

Rigobert Wilhelm: Das Religiöse in der Dichtung Franz Kafkas, in: Hochland, 57, 1964/1965, S. 335—349

# 译者后记

本书十六篇文章，论述了帕斯卡尔、格吕菲乌斯、莱辛、荷尔德林、诺瓦里斯、克尔凯郭尔、陀思妥耶夫斯基、卡夫卡八位作家，共二十余万言，由汉斯·昆和瓦尔特·延斯在讲座的基础上共同撰著。昆是当代基督教最有影响力的大思想家，致力于推动神学在所谓后现代处境中的范式转换，有多种著作译成中文，为中国知识界所熟知。延斯则是小说家和文学批评家，写散文随笔亦出色当行，著述丰富，涉足领域包括文学、修辞学、古典语文学，而且对神学的微言大义，深有解会。昆和延斯均执教于德国蒂宾根大学，一为基础神学教授，一为修辞学教授，时相过从，坐谈竟日。他们不仅在各自学术领域精深独进，步武当代，而且融会贯通，视野开阔，出入神学和文学两个领域，纵横捭阖而游刃有余，遂有《诗与宗教》一书。

诗与宗教是一个古老的问题，自现代肇端，当宗教失去其一统天下的地位，而逐渐式微，此一问题更显突出，诚如作者所言："诗与宗教是同一的，这是过去数千年的主题，……也是一个寄希望于新的未来的主题。"本书论述的八位作家，不仅在世界文学中声名卓著，影响甚巨，而且在神学思想史中亦享有一席之

地，他们的作品本身就是诗与宗教既充满张力又深富启迪性的对话。本书的旨趣在于，通过详细阐发文学史和思想史上最重要的八位作家的作品和思想，揭示17世纪以来宗教及其信仰在启蒙时代和现代世俗社会形态中的可能性和界限。

《诗与宗教》初版于1985年，我于上世纪90年代初得到此书，引起浓厚的兴味，读之不忍释手，急欲想把它翻译出来。但本书旁征博引，议论宏达，辨析精审，翻译显非易事，除了良好的文学修养，熟悉上述诸作家的作品之外，还须具备一定的宗教知识和对神学思想的领悟，故始终不敢贸然动笔，一直延宕到上世纪90年代末，才决意翻译此书，孰料其难度要比想像的大得多，尤其是瓦尔特·延斯，文字雅驯，词句奥博，几不可译，让译者苦不堪言，相比译汉斯·昆的文字所花时间不啻于数倍，以致迟迟不能交稿。多亏三联书店的宽容和忍耐，才使我得以安心于译事，琢之磨之，精益求精，在此特致谢忱。尽管译者费了很大的气力，但仍有不尽满意和心有未甘之处，舛误恐亦难免，深望学界识者不吝指正。

李永平

2005年7月25日

[General Information]
SS号=11520265